Wilhelm Rees, Ludger Müller (Hg.)

Synodale Prozesse in der katholischen Kirche

innsbruck university press

EDITED VOLUME SERIES



innsbruck university press

Wilhelm Rees, Ludger Müller (Hg.)

Synodale Prozesse in der katholischen Kirche

Wilhelm Rees
Institut für Praktische Theologie (Kirchenrecht), Universität Innsbruck

Ludger Müller
Institut für Kirchenrecht, Universität Wien

Diese Publikation wurde mit finanzieller Unterstützung der Diözesen St. Pölten, Bozen-Brixen und Trier, des Militärordinariats der Republik Österreich, der D. Swarovski KG sowie des Vizerektorats für Forschung der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck gedruckt.

Universität Innsbruck
1. Auflage

www.uibk.ac.at/iup
ISBN 978-3-903122-01-7

Inhaltsverzeichnis

Vorwort

Ein Ziel des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) lag darin, synodale Strukturen in der Kirche, die im Lauf der Geschichte eine große Rolle gespielt haben, wieder zu beleben. So haben im Anschluss an dieses Konzil sowohl in einzelnen Diözesen als auch auf der Ebene eines ganzen Landes Synoden stattgefunden. Auch Papst Franziskus ruft synodale Prozesse erneut in Erinnerung. Der Band möchte sich in den Beiträgen mit einzelnen Synoden, aber auch grundlegend mit den theologischen Grundlagen, der Entwicklung und den rechtlichen Strukturen dieser Versammlungen auseinandersetzen. Den Grundstock bilden Vorträge, die Doktorand(inn)en im Fach Kirchenrecht und Andere bei einem Fachgespräch in Innsbruck, das die beiden Herausgeber im Jahr 2015 veranstaltet hatten, gehalten haben. Ergänzend wurden weitere Beiträge aufgenommen, die sich in grundsätzlicher Weise mit dem Thema Synoden, aber auch mit Diözesansynoden in der Geschichte und Gegenwart befassen. Abkürzungen sind nach LThK³ und HdbKathKR³.

Die Herausgeber danken Frau Juliane Kapferer, Institut für Praktische Theologie der Universität Innsbruck, und Herrn Dr. iur. can. Klaus Zeller, LL. M., Institut für Kirchenrecht der Universität Wien, für die Vorbereitung der Drucklegung des vorliegenden Bandes. Der Dank gilt auch den Diözesen St. Pölten, Bozen-Brixen, Trier und dem Militärordinariat der Republik Österreich, der Universität Innsbruck sowie der D. Swarovski KG für die finanzielle Unterstützung.

Es bleibt die Hoffnung, dass der Band nicht nur der wissenschaftlichen Auseinandersetzung dient, sondern auch dazu beiträgt, die Verantwortlichen in der Kirche zu bestärken, synodale Prozesse in Zukunft vermehrt in den Blick zu nehmen.

Innsbruck und Wien, im September 2016 — Wilhelm Rees und Ludger Müller

Laien in synodalen Strukturen

Martina Brauns

Bei der kritischen Auseinandersetzung mit der kirchenrechtlichen Regelung von Diözesansynoden während der Veranstaltung „Synodale Strukturen" rückte sehr bald der Begriff des „Laien" in den Fokus. Dies hat eventuell nicht nur damit zu tun, dass Laien erst seit relativ kurzer Zeit als Teilnehmer an Diözesansynoden zugelassen sind: dass es innerhalb der Kirche ambivalente Äußerungen bezüglich dieser Zulassung gab und immer noch gibt, könnte auch auf tieferliegende, immanente Probleme des Systems Kirche hinweisen. Während der Veranstaltung manifestierten solche Probleme in Zusammenhang mit dem Begriff „Laie", insbesondere als Konflikt zwischen einer stillschweigenden allgemeinen Auffassung von „Synode" als Entscheidungsorgan einerseits und kirchenrechtlichem Sachverhalt (nämlich Synode als Beratungsorgan ohne Anspruch auf Durchsetzung des Beratungsergebnisses) andererseits. Dies wiederum verweist auf einen Konflikt zwischen einer allgemeinen Vorstellung von flacher Hierarchie in Verbindung mit Begriffen wie „Volk Gottes" oder „Glaubensgemeinschaft" und, im Gegensatz dazu, der rechtlich geregelten steilen top-down-Hierarchie in der Kirche.

Hinsichtlich dieser anscheinend konfliktanzeigenden Wirkung des Begriffs des „Laien" ist dieser Aufsatz der Annäherung an den Begriff über folgende Fragen gewidmet: Wie sind Laien im CIC/1983 definiert? Welche Rechte und Pflichten haben Laien? Wie stehen diese Rechte und Pflichten in Zusammenhang mit den Bestimmungen über Diözesansynoden?

Der CIC definiert Laien über die Bereitstellung seines Gegenteils, des Klerikers:

„Kraft göttlicher Weisung gibt es in der Kirche unter den Gläubigen geistliche Amtsträger, die im Recht auch Kleriker genannt werden, die übrigen dagegen heißen auch Laien."[1]

Die Gläubigen wiederum sind definiert als „[…] jene, die durch die Taufe Christus eingegliedert, zum Volke Gottes gemacht und dadurch auf ihre Weise des priesterlichen,

1 C. 207 CIC.

prophetischen und königlichen Amtes Christi teilhaft geworden sind, sie sind gemäß ihrer je eigenen Stellung zur Ausübung der Sendung berufen, die Gott der Kirche zur Erfüllung in der Welt anvertraut hat.“[2]

Erstmalig erwähnt werden die Laien im CIC im c. 129 § 2:

„§ 1. Zur Übernahme von Leitungsgewalt, die es aufgrund göttlicher Einsetzung in der Kirche gibt und die auch Jurisdiktionsgewalt genannt wird, sind nach Maßgabe der Rechtsvorschriften diejenigen befähigt, die die heilige Weihe empfangen haben.

§ 2. Bei der Ausübung dieser Gewalt können Laien nach Maßgabe des Rechtes mitwirken.“

Die Gläubigen eint also dieselbe Taufe, jedoch wird danach innerhalb dieser Gemeinschaft eine hierarchische Unterscheidung zwischen Laien und Klerikern eingeführt.
Die Laien haben Anteil am Verkündigungsdienst und bieten ihre Mitarbeit zum Dienst für die kirchliche Gemeinschaft an[3]; sie sind durch ihr Wort und Beispiel christlichen Lebens Zeugen des Evangeliums und können zur Mitarbeit bei der Ausübung des Dienstes am Wort berufen werden[4].

Laien sind berechtigt und verpflichtet mitzuhelfen, dass die göttliche Heilsbotschaft erkannt und angenommen wird, insbesondere unter Bedingungen, bei denen keine Kleriker vorhanden sind, um diese Aufgabe zu übernehmen.[5] Sie haben zwar alle bürgerlichen Freiheitsrechte, müssen ihre Tätigkeiten aber im Sinne des Evangeliums ausüben und sich dabei nach der Kirchenlehre richten[6]; ebenso müssen sie klar unterscheidbar machen, was ihre eigene freie Meinung ist und was Kirchenlehre.[7] Daraus folgt, dass sie berechtigt und verpflichtet sind, sich über die Kirchenlehre in Kenntnis zu setzen[8]. Darüber hinaus ist ihre Eigenverantwortung gefordert, was die zur Erfüllung ihrer Aufgaben in und für die Kirche notwendige Bildung angeht.[9]

---

2 C. 204 CIC.
3 C. 713 § 2 CIC.
4 C. 759 CIC.
5 C. 225 CIC.
6 C. 227 CIC.
7 Ebd.
8 C. 229 § 1 CIC.
9 C. 231 § 1 CIC.

Dabei hält der CIC zwar fest, dass unter allen Gläubigen eine wahre Gleichheit in ihrer Würde und Tätigkeit besteht[10], jedoch erscheint es offenbar notwendig, diese Feststellung andernorts durch Wiederholung zu verstärken:

„Die Kleriker haben die Sendung anzuerkennen und zu fördern, welche die Laien, jeder zu seinem Teil, in Kirche und Welt ausüben."[11]

Besonders im Zusammenhang mit der Zulassung von Laien zur Teilnahme an Diözesansynoden scheint mir diese Notwendigkeit von Verstärkung im CIC relevant. Die Teilnahme von Laien selbst wird durch c. 463 CIC geregelt, und zwar in mindestens zwei Formen: Laien als Mitglieder des Pastoralrats einerseits in § 1, sowie andere Laien (§ 2). Für eine Diözesansynode müssen Laien aus dem Pastoralrat eingeladen werden. Diese sind dann auch zur Teilnahme verpflichtet.

Über die Einladung weiterer Laien kann der Bischof frei entscheiden. Ob die in § 3 erwähnten optionalen Beobachter („Amtsträger oder Mitglieder von Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften, die nicht in der vollen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen"[12]) als Laien bezeichnet werden könnten, muss über den Begriff der vollen Gemeinschaft geschlossen werden, welcher in c. 205 CIC definiert ist:

„Voll in der Gemeinschaft der katholischen Kirche in dieser Welt stehen jene Getauften, die in ihrem sichtbaren Verband mit Christus verbunden sind, und zwar durch die Bande des Glaubensbekenntnisses, der Sakramente und der kirchlichen Leitung."

Was den Pastoralrat angeht, aus dem die verpflichtend einzuladenden Laien zur Diözesansynode kommen, so wird dieser in c. 512 § 1 CIC beschrieben:

„Der Pastoralrat besteht aus Gläubigen, die in der vollen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen, sowohl aus Klerikern als auch aus Mitgliedern von Instituten des geweihten Lebens wie vor allem aus Laien; sie werden nach der vom Diözesanbischof festgelegten Art und Weise bestimmt."

Daraus folgt, dass der Bischof, welcher die Diözesansynode als beratendes Organ einberuft, nicht erst bei der Einladung, sondern schon bereits davor über die Zusammensetzung des Pastoralrates implizit bestimmt hat, welche Laien potentiell teilnehmen werden. Wenn sich der Bischof von der Diözesansynode eine Horizonterweiterung erwartet, so sollte er demnach reflektieren, nach welchen Kriterien er die Laien im Pastoralrat eingesetzt hat.

10 C. 208 CIC.
11 C. 715 § 2 CIC.
12 C. 463 § 3 CIC.

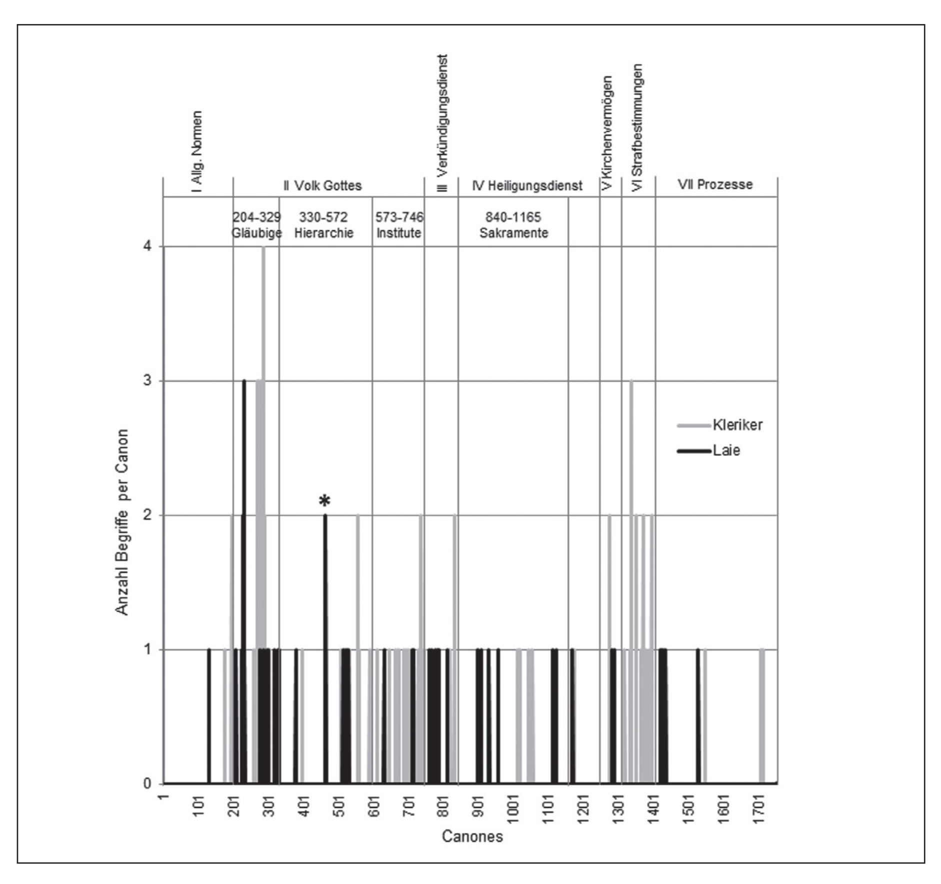
Diese Kriterien werden im CIC allerhöchstens vage aufgeführt, zum Beispiel als „Laien, die als geeignet befunden werden, sind befähigt, von den geistlichen Hirten für jene kirchlichen Ämter und Aufgaben herangezogen zu werden, die sie gemäß den Rechtsvorschriften wahrzunehmen vermögen."[13] Oder als „Laien, die sich durch Wissen, Klugheit und Ansehen in erforderlichem Maße auszeichnen, sind befähigt, als Sachverständige und Ratgeber, auch in Ratsgremien nach Maßgabe des Rechts, den Hirten, der Kirche Hilfe zu leisten."[14]

Der CIC gibt hier keine spezifische Auskunft über Art und Weise der Befähigung oder von wem diese Befähigung festgestellt wird. Auch ist nicht definiert, was unter dem erforderlichen Maß zu verstehen ist. Jedenfalls können Laien als gelehrte Ratgeber fungieren und so Entscheidungen zwar nicht selbst fällen, aber die Fallrichtung durchaus lenken.

Aus c. 512 § 2 CIC geht jedenfalls hervor, dass der Pastoralrat vor allem aus Laien besteht. Falls dieser Umstand im System Kirche einer Regelung spezifisch für Laien bedarf, sollte sich das in seinem Regelwerk, dem CIC widerspiegeln. Um das zu untersuchen, wählte ich einen Ansatz, den man vielleicht als rechtsikonologisch[15] bezeichnen kann, indem ich zunächst mittels einer digitalen Version des CIC/1983[16] die Verteilung des Begriffs „Laie" und seines Gegenstücks „Kleriker" im CIC analysierte (siehe Abb.).

Tatsächlich gibt es im Buch II, welches auch den Pastoralrat regelt, eine Häufung des Begriffs „Laie", diese ist aber nicht so sehr in den Canones zum Pastoralrat lokalisiert, sondern im darauf folgenden Kapitel (Pfarreien, Pfarrer und Pfarrvikare). Den Begriff enthaltende Canones dort betreffen die Mithilfe von Laien beim Dienst des Lehrens, Heiligens und Leitens (c. 519), die Anhörung von Laien bei Nachbesetzungen freigewordener Pfarreien (c. 524), weiters die Verpflichtung des Pfarrers zur Unterrichtung der Laien in den Glaubenswahrheiten, damit sie bei ihrer Mithilfe das Wort Gottes unverfälscht verkündigen (c. 528). Auch an dieser Stelle macht der CIC darauf aufmerksam, dass der Pfarrer „den eigenen Anteil der Laien an der Sendung der Kirche anzuerkennen und zu fördern"[17] hat. Es ist nicht ganz klar, warum dieses Anerkennen der Laien im CIC, von

13 C. 228 § 1 CIC.
14 C. 228 § 2 CIC.
15 Vgl. dazu zum Beispiel *Max Baumann,* Weg vom Text oder: Plädoyer für einen breiteren Weg vom Text zum Verstehen, in: Die Sprache des Rechts, 3. Bd. Hrsg. von Kent D. Lerch, Berlin 2005, S. 1–22, hier 14–20.
16 http://www.codex-iuris-canonici.de/indexdt.htm (CIC/1983 online; Medieninhaber: Stefan Ihli, Tübingen).
17 C. 529 § 2 CIC.



Verteilung der Begriffe „Laie" und „Kleriker" im CIC/1983. Gezeigt wird die Anzahl der Nennungen per Canon für „Laie" (schwarz) oder „Kleriker" (grau) anhand einer Stichwortsuche in einer digitalen Version des CIC/1983 (Anm. 16). Der Stern markiert c. 463 CIC/1983, welcher die Teilnahme von Laien an Diözesansynoden regelt. Canones mit gemeinsamer Nennung von „Laie" und „Kleriker: 207, 275, 285, 298, 463, 512, 711, 713, 784, 899, 956, 1168, 1282, 1287, 1421, 1424, 1427, 1428, 1435. „Laie": erstmalige Nennung in c. 129; letztmalige Nennung in c. 1528. „Kleriker": erstmalige Nennung in c. 174; letztmalige Nennung in c. 1712.

dem man als Rechtstext ein Wiederholungsverbot[18] erwarten kann, wiederholt eingefordert werden muss. Eine daraus ableitbare latente mangelhafte Anerkennung der Laientätigkeit seitens des Klerus könnte als Entwertung der großen systemerhaltenden Menge

18 Vgl. *Andreas Lötscher,* Gesetze als Texte: Wie wird Recht in Textstrukturen gebracht?, in: Die Sprache des Rechts, 3. Bd. (Anm. 15), S. 183–207, hier 195.

der Laien durch die kleine systemabhängige Menge der Kleriker[19] gedeutet werden, zum Zwecke des Hierarchieerhalts und als Reaktion auf ein potentiell einseitiges Abhängigkeitsverhältnis (anders formuliert: Schafe existieren auch ohne Schafhirten, Schafhirten aber existieren nicht ohne Schafe). Immerhin leisten in der Diözese Innsbruck nach meinen anhand verfügbarer statistischer Daten angestellten Berechnungen allein die weiblichen ehrenamtlich (also gratis) tätigen Laien insgesamt mehr Arbeitsstunden pro Jahr als die Gesamtheit der besoldeten Priester[20]. Zu dieser Arbeitsleistung kommt in der Praxis noch die Zahl der ehrenamtlich tätigen männlichen Katholiken und der besoldet tätigen Laien. Hinzu kommt, dass wahrscheinlich zumindest der Großteil aller ehrenamtlich oder besoldet im Kirchendienst tätigen Laien entweder selbst oder aus ihrem Familieneinkommen Kirchenbeitrag zahlt. Laut Medienreferat der Österreichischen Bischofskonferenz beträgt der Kirchenbeitrag 78 % des Einnahmenbudgets der österreichischen katholischen Kirche. Zugleich bilden bei den Ausgaben die Personalkosten mit 61 % den größten Anteil. Angesichts dessen ist heute schwer zu rechtfertigen, warum ausgerechnet die Laien als zahlende Systemerhalter/innen nicht Teil von Diözesansynoden sein sollten; zumal die Diözesansynode selbst lediglich Beratung darstellt und der CIC schon bei der ersten Erwähnung der Laien festhält, dass sie bei der Ausübung der Leitungsgewalt zwar mitwirken, diese aber keinesfalls übernehmen können, weil sie Gläubige ohne heilige Weihe sind[21].

---

19 Vgl. Amtsblatt Nr. 59 der Österreichischen Bischofskonferenz, Wien 2013, S. 45 f. Laut den im Amtsblatt veröffentlichten Daten betrug das Verhältnis von Katholiken zu Diözesanpriestern etwa in der Diözese Innsbruck im Jahr 2011 ca. 2.300 zu 1.

20 Vgl. *Franz Prettenthaler / Alexander Schnabel* (Hrsg.), Wirtschaftsfaktor Kirche. Die Leistungen der katholischen Kirche für das Gemeinwesen in Österreich und ihre ökonomischen Effekte, Wien 2015. Aus der darin enthaltenen Studie des Instituts für Höhere Studien (IHS) und von Joanneum Research bezogen auf das Jahr 2012 geht hervor, dass 6,4 % aller österreichischen Katholik/innen (bzw. 4 % der Katholikinnen, da etwa zwei Drittel der ehrenamtlich Tätigen weiblich sind) ehrenamtlich arbeiten, und zwar durchschnittlich 65 Stunden pro Jahr (vgl. www.katholisch.at/wirtschaftsfaktorkirche). Ehrenamt kann grundsätzlich nur von erwerbsfähigen Personen ausgeführt werden. Für das Jahr 2013 sind in Tirol rund 316.000 Frauen im erwerbsfähigen Alter angegeben (Bundesanstalt Statistik Austria), mit einem katholischen Anteil von 55 % (das wären rund 174.000 Frauen). Anhand der Studiendaten errechnet würden erwerbsfähige katholische Tirolerinnen statistisch also im Mittel 450.000 Stunden pro Jahr ehrenamtlich arbeiten. Da dies eine abstrakte Zahl ist, habe ich versucht, sie mit einem möglichst konkreten Gegenbeispiel in Relation zu setzen. Dazu schienen mir die Priester geeignet, weil sie männlich, Klerus und besoldet sind und nach allgemeiner Auffassung das „Kerngeschäft" der Kirche betreiben. Für die Berechnung der jährlichen besoldeten Arbeitsstunden der Priester habe ich eine 40-Stunden-Woche und ein Monat Urlaub pro Jahr angenommen. Dies ergibt für die Priester der Diözese Innsbruck im Jahr 2013 (190 Männer laut entsprechendem wikipedia-Eintrag der Diözese) insgesamt etwa 365.000 Arbeitsstunden pro Jahr. Wird diese Zahl zur genannten ehrenamtlichen Jahresarbeit der Katholikinnen in Relation gesetzt, so liegt das Verhältnis im Schnitt bei 1 : 1,2 (besoldete Arbeit durch Priester zu Gratisarbeit allein durch weibliche Laien).

21 C. 129 CIC.

Anerkennungsverweigerung gegenüber Laien, wie sie durch die wiederholte Einmahnung von Anerkennung im CIC indirekt sichtbar wird, kann auch auf ein Problem der Begründung der Entscheidungsgewalt (ein Resultat der Hierarchie im System Kirche) oder auch der Besonderheit der Kleriker (eine Bedingung der Hierarchie im System Kirche) hindeuten. Dies kann im CIC zweischneidig zum Ausdruck kommen, etwa über den Begriff der Vervollkommnung:

„Die Klerikermitglieder sind durch das Zeugnis geweihten Lebens, vornehmlich im Presbyterium, durch besondere apostolische Liebe ihren Mitbrüdern eine Hilfe und vervollkommnen im Volk Gottes durch ihren heiligen Dienst die Heiligung der Welt.“[22]

Dieser Canon könnte als Indiz einerseits für die Wahrnehmung der Mengenverhältnisse zwischen Laien und Klerikern (Vervollkommnung im Sinne des „Tüpfelchens auf dem i“), andererseits für den nach der Taufe durch Weihe erworbenen hierarchischen Anspruch seitens der Kleriker innerhalb der Gemeinschaft der Getauften interpretiert werden.

Unübersehbar ist, dass die Laien im gegenwärtigen System der katholischen Kirche eine Vielzahl von Aufgaben wahrnehmen: Während Laien zwar in Buch V, wo es um Finanzielles geht, ausdrücklich erwähnt werden, nicht aber in Buch VI (Strafbestimmungen), spielen Laien erneut eine Rolle bei der Prozessregelung (Buch VII). Sie können bei kirchenrechtlichen Prozessen sogar als Richter[23], als Beisitzer[24] sowie als Kirchenanwalt und Bandverteidiger[25] auftreten. Erwähnenswert ist hier auch in Hinblick auf die Rolle der Laien in der Diözesansynode c. 327 CIC, welcher den Laien die Stellung eines Bindeglieds zwischen weltlichen und kirchlichen Verhältnissen zuteilt und sie über ihre Vereinsmitgliedschaft beauftragt „die Ordnung der weltlichen Verhältnisse mit christlichem Glauben“ zu beleben.[26]

Die Zulassung der Laien zu Diözesansynoden hat sicherlich ihren Teil dazu beigetragen, dass die Grenze zwischen Laie und Kleriker für einige immer mehr zu verschwimmen droht. Auch wenn es dadurch zu Verunsicherungen hinsichtlich Hierarchie und Macht kommt, gemeinsam ist beiden Gruppen und damit allen Gläubigen jedenfalls die Taufe, und der CIC ist ein Rechtstext exklusiv für katholisch getaufte Menschen.

22 C. 713 § 3 CIC.
23 C. 1421 CIC.
24 C. 1424 CIC.
25 C. 1435 CIC.
26 Durch Verweis auf c. 298 CIC.

Es kommt vielleicht nicht von ungefähr, dass der im Rechtstext mittig gelegene Kanon im CIC/1983 jener[27] ist, welcher den Nachweis und die Eintragung der Taufspendung regelt.[28] Und wenn die Laien in der Praxis schon so viele Aufgaben (mit)übernehmen, dass die Grenzen tatsächlich verschwimmen, so nimmt auch ihre Verantwortung zu und es stellt sich die Frage, wie viele der im Kirchendienst tätigen Laien inzwischen den CIC neben der Bibel stehen haben.

27 C. 876 CIC.
28 Vgl. *Lötscher,* Gesetze als Texte (Anm. 18), S. 199–200.

Diözesansynoden als sichtbares Zeichen

Die Ausrufung der Diözesansynode 1968 in Salzburg als nachkonziliarer und regionaler Locus Theologicus[1]

Roland Cerny-Werner

Der Luzerner Religionswissenschaftler Antonius Liedhegener fasst in dem nun fast zum Abschluss gebrachten Handbuch der Religionsgeschichte für den deutschsprachigen Raum[2] die Triebkraft der gesellschaftlich ambivalenten Relevanz von Religion zusammen, die auch die Katholische Kirche in der Nachkriegszeit erfasste, indem er schreibt, dass diese nicht zuletzt half, „… den Weg zu beschreiten für ein zivileres Miteinander, für die Etablierung einer konflikt- und konsensfähigen demokratischen Ordnung sowie für eine den gesellschaftlichen Pluralismus auch theologisch bejahende Reformulierung des christlichen Glaubens im deutschen Sprachraum."[3]

Er hob dabei auf das gesamtgesellschaftliche Spannungsfeld ab, das die ersten beiden Nachkriegsdekaden beschrieb: Ausgelöst durch die zweite Urkatastrophe des 20. Jahrhunderts, drängten zwar Transformation und Neuaufbruch in der politischen, ökonomischen und kulturellen makrosoziologischen Sphäre Traditionalisierung und Beharrung in den Hintergrund, jedoch ergab sich so ein diffuses Kontinuitäts- und Sicherheitsstreben in mikrosoziologischen Einheiten.

Religionen, Konfessionen, Kirchen gaben hier teilweise Halt, indem Beharrungstendenzen und Traditionalisierungsparadigmen diese alltagsrelevanten Bedürfnisse ansprachen. Die relative Sicherung der Lebensbedingungen in der zweiten Dekade nach

---

1 Dieser Beitrag stellt eine teilweise neubearbeitete und gekürzte Fassung des Beitrages *Roland Cerny-Werner,* Eine neue Art Diözesansynode? Die Vorbereitungsphase der Diözesansynode 1968 in Salzburg – (kirchen-)geschichtliche Anmerkungen, in: Alfred Rinnerthaler u. a. (Hrsg.), Kirchlicher Wiederaufbau in Österreich, Frankfurt a. Main u. a. 2016, S. 629–656, dar.

2 *Peter Dinzelbacher / Kaspar von Greyerz / Anne Conrad u. a.* (Hrsg.), Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum, Paderborn 2000.

3 *Antonius Liedhegener,* Nachkriegszeit, in: Volkhard Krech / Lucian Hölscher (Hrsg.): 20. Jahrhundert – Epochen und Themen, in: Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum. hrsg. v. Peter Dinzelbacher, 6,1. Bd., Paderborn 2015, S. 135–174, hier 173.

dem Ende des Krieges, ließ jedoch, trotz aller globalen und regionalen Störgeräusche, ein gelingendes Leben auch in gesellschaftlichen Kleineinheiten möglich erscheinen. Angetrieben, vor allem von ökonomischem und kulturellem Vorwärtsstreben, öffneten sich breite Gesellschaftsteile auch dem gesamtgesellschaftlichen Innovationspotential dieser Entwicklungen.

Vor allem für die Katholische Kirche – zumindest in Mitteleuropa – war hier ein Diskursraum entstanden, der keinesfalls als nur extrinsisch motiviert zu fassen wäre; denn die intrinsischen Veränderungspotentiale waren enorm und so entfaltete sich in diesem Raum eine deutlich erkennbare Veränderungsbereitschaft.

Die wohl eindrucksvollste Manifestation dieses Transformationsprozesses und deren Auswirkung auf die Protagonisten, stellte das II. Vatikanische Konzil dar. Ein religiöses und kirchliches Großereignis globalen Ausmaßes, dem eine Dynamik inhärent war, die letztlich auch als Antwort auf die von Liedhegener analysierte Ambivalenz und Triebkraft der Nachkriegszeit gelesen werden kann. Die dem Konzil innewohnenden Tendenzen zu protodemokratischen Entscheidungsfindungsprozessen und die darin eingebetteten neuformulierten Antworten auf ekklesiologische Grundfragen – wie die nach der Verfasstheit des Gottesvolkes – weiteten den Horizont kirchlicher Selbstvergewisserung und hinterließen Aufbruchsstimmung und Verunsicherung in eben diesem Gottesvolk.

Diese Ambivalenz ließ in den Ortskirchen ein Spannungsfeld entstehen, in dem das Pendel sehr schnell in Richtung der enthusiastischen Lesart des Konzils ausschlug. Die wohl sichtbarsten und bedeutsamsten Ereignisse waren in diesem Zusammenhang die zahlreich abgehaltenen Diözesansynoden.[4]

---

4 Zu den nachkonziliaren Diözesansynoden vgl. *Joachim Schmiedl* (Hrsg.), Nationalsynoden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil – Rechtliche Grundlagen und öffentliche Meinung, Fribourg 2013. *Wilhelm Rees / Joachim Schmiedl* (Hrsg.), Unverbindliche Beratung oder kollegiale Steuerung? Kirchenrechtliche Überlegungen zu synodalen Vorgängen, Freiburg/Brsg. 2014; *Joachim Schmiedl / Robert Walz* (Hrsg.), Die Kirchenbilder der Synoden – Zur Umsetzung konziliarer Ekklesiologie in teilkirchlichen Strukturen, Freiburg/Brsg. 2015. *Konrad Hartelt,* Die Diözesan- und Regionalsynoden im deutschen Sprachraum nach dem Zweiten Vatikanum – Rechtshistorische und rechtstheologische Aspekte der Verwirklichung des Synodalprinzips in der Struktur der Kirche der Gegenwart, Leipzig 1979.

1 Zwischen globalem Symbol und regionaler Realität – die Salzburger Diözesansynode von 1968 als gelebter Konzilswille

Der eher abstrakte und zeichenhaft-prophetische Wille des Konzils, die Laien als integralen Bestandteil des Volkes Gottes zu bewerten und ihre Rolle in der Kirche aufzuwerten[5], überließ es den Konzilsvätern aus den jeweiligen Diözesen, diesen Willen in eine konkrete regionale Institution konsensualer Meinungsbildung und Entscheidungsfindung umzudeuten. Die Diözesansynode erschien vielen Ortsbischöfen als das geeignete Instrument. Nach den Vorgaben des Konzils sollte es zu einer deutlichen Aufwertung der Laien kommen und so wurden die nachkonziliaren Synoden mit einer bis dato unbekannten Forderung nach Partizipation der Laien verbunden – vor allem aus den Laienbewegungen selbst. Dieses vom Konzil moralisch formulierte Anrecht traf überwiegend auf offene Ohren bei kirchlichen Amtsträgern, so auch beim Salzburger Erzbischof und Konzilsvater Andreas Rohracher:

> „… Das bedeutendste Ereignis in der Erzdiözese Salzburg, gleichsam Brennpunkt aller ihrer Probleme, Sorgen und Pläne, ist die Feier der Diözesansynode 1968 … Die Synode 1968 bemüht sich, die Gedanken des II. Vatikanischen Konzils auf unsere Erzdiözese anzuwenden und versucht sie zu realisieren. Das Konzil hat ja die Feier von Synoden mit den Worten empfohlen: ‚Die heilige ökumenische Synode wünscht, daß die ehrwürdige Einrichtung der Synoden und Konzilen mit neuer Kraft aufblühe. Dadurch soll besser und wirksamer für das Wachstum des Glaubens und die Erhaltung der Disziplin in den verschiedenen Kirchen entsprechend den Gegebenheiten der Zeit vorgesorgt werden. (Dekret über die Hirtenaufgaben der Bischöfe in der Kirche Nr. 36)'. Dieser Wunsch des Konzils war uns ein besonderer Anlass, das Dezennium einzuhalten und 1968 wieder eine Diözesansynode zu feiern. Schon beim Abschluss des Konzils wurde der Plan einer solchen Kirchenversammlung gefasst und mit ihrer Vorbereitung von 2 ½ Jahren begonnen."[6]

---

5 Vor allem: Lumen Gentium (LG) 30–38, zit. nach: Peter Hünermann / Guido Bausenhart (Hrsg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 1. Bd., Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils – Konstitutionen Dekrete Erklärungen, Freiburg 2009, S. 130–143.

6 Referat EB Rohracher auf der Dekanatskonferenz vom 21.9.1967, o. Dat. in: Archiv der Erzdiözese Salzburg (AT-AES), Bestand 2.1. EB Rohracher, Faszikel 19/8 Dekanatskonferenzen, unpaginiert (unpag.).

Die Diözesansynode in Salzburg fand im kanonisch vorgegebenen Rhythmus von zehn Jahren 1968 statt. Fraglos ist jedoch auch, dass sie im Kontext des 1965 zu Ende gegangenen Konzils stattfand. So war also eine Synode geplant, deren wesentlicher Impulsgeber das Konzil war, aber es wurde auch eine Synode vorbereitet, deren Abhaltung der kirchenrechtlichen und ekklesiologischen Konzeption der pianischen Ära entsprach. Das bedeutet nach cc. 356–362 CIC/1917 die Ausrichtung einer traditionellen Versammlung des Diözesanklerus, dessen formaler Sinn in der Beratung des allein gesetzgebenden Bischofs lag.[7]

Die Salzburger Diözesansynode stellt eine interessante Besonderheit dar, insofern sie die zweite Diözesansynode nach dem II. Vatikanischen Konzil im deutschsprachigen Raum und die erste in Österreich war und als erste zum Abschluss gebracht wurde.[8]

Dabei waren dieser Synode fraglos wesentliche Elemente nachkonziliarer Prägung inhärent, so die konzeptionell gewünschte Beteiligung von Laien, darunter zahlreiche Frauen, die relative Offenheit der Themen und Themenfindung, das erkennbare Bemühen der örtlichen kirchlichen Hierarchie um Transparenz und die intensive Pressearbeit zur Diözesansynode im Vorfeld der Kernsynode.

Damit war geradezu zwangsläufig die Notwendigkeit einer deutlich längeren, angestrengteren und profilierteren Vorbereitungsphase verbunden, als es bei allen anderen Diözesansynoden in der Erzdiözese Salzburg zuvor der Fall war. Erzbischof Rohracher betonte, dass sein Entschluss eine Diözesansynode in seiner Erzdiözese zu halten, schon in der Endphase des II. Vaticanums feststand und er sah die wichtigste Aufgabe der anstehenden Synode in der Justierung gesellschaftspolitischer Relevanz von Kirche in einer soziopolitisch veränderten Umwelt. Daher war für ihn die Einbeziehung von Laien als integraler Bestandteil des diözesanen Gottesvolkes unausweichlich.[9]

Der Vorlauf der Salzburger Diözesansynode gestaltete sich so, wie es den meisten Diözesansynoden des ersten nachkonziliaren Jahrzehnts eigen war: Es gab eine intensive

---

7 Zusammenfassend zu den kirchenrechtlichen Bestimmungen der Diözesansynode, vgl. *Gottfried Laireiter,* Das synodale Element in der Erzdiözese Salzburg im 20. Jahrhundert – Die Diözesansynoden 1937, 1948, 1958, 1968 in der Erzdiözese Salzburg, Univ.-Diss., Salzburg 1999, hier: S. 10–17; *Wilhelm Rees,* Synoden und Konzile – Geschichtliche Entwicklung und Rechtsbestimmungen in den kirchlichen Gesetzbüchern von 1917 und von 1983, in: Rees / Schmiedl (Hrsg.), Unverbindliche Beratung (Anm. 4), S. 26–31.

8 Die Diözesansynode in Hildesheim begann ein halbes Jahr früher, wurde jedoch nach drei Sessionen erst im November 1969 beendet. Zu den Eckdaten der wichtigsten Diözesansynoden in der nachkonziliaren Dekade, vgl. *Hartelt*, Die Diözesan- und Regionalsynoden (Anm. 4), hier S. 44 – 64.

9 Handschriftliche Notizen EB Rohracher zur Diözesanwallfahrt, o. Dat. (nach 18.12.1967), in: AT-AES, Bestand 2.1. EB Rohracher, Faszikel 19/11 Synode 1968 allgemein, Kommissionen 3, unpag.

und über die kirchlichen Belange weit hinausreichende Vorbereitung, die erstmals auch durch eine empirische Befragung der Bewohner und Bewohnerinnen der Erzdiözese flankiert wurde. Auch für Salzburg stellte das einen mutigen Schritt dar, schließlich muteten die Protagonisten dieser Entscheidung (allen voran Erzbischof Rohracher und sein Seelsorgeamtsleiter Bruno Regner) ihren Diözesanen einen empirisch-qualitativ ausgerichteten und relativ umfangreichen Fragebogen zu. Diese umfangreichen sozio-empirischen Befragungen, waren als wichtiger inhaltlicher Impetus der Vorbereitungsarbeit gedacht. So wollte man dem Konzil auf den Spuren der „Zeichen der Zeit“ folgen.

Im Spannungsfeld aus vor- und nachkonziliarem Kontext, nahm die Salzburger Diözesansynode von 1968 so eine Brückenfunktion hin zu den Diözesansynoden nach dem II. Vatikanischen Konzil ein. Die Salzburger Diözesansynode vollzog in diesem Zusammenhang in jedem Fall den Versuch, den Konzilswillen aus den relevanten Dokumenten des II. Vaticanums zu extrahieren und so zu gestalten, dass er in lokale Bestimmungen einfließen konnte.

Einer der nachhaltigsten Beschlüsse stellte, in Salzburg, wie in den meisten anderen Diözesen auch, der neu errichtete Pfarrgemeinderat dar[10]. Das Konzil und dessen Intentionen kamen in den Diözesen, den Ortskirchen an und somit stellte auch die Salzburger Diözesansynode den Versuch dar, der grundsätzlichen Antwort des Konzils auf die ekklesiologische Frage nach der Verfasstheit des Volkes Gottes, eine lokale Implementierung anbei zustellen. Es sollte ein Beitrag geleistet werden, die regionale und umfängliche Wiederbelebung der Idee des wandernden Gottesvolkes an den Bedürfnissen der Zeit vor Ort zu orientieren.

Damit einher ging ein neues Selbstbewusstsein der Laien, das im gesamten Verlauf der Diözesansynode 1968 und deren Vorbereitung in Salzburg sehr stark zu spüren war. Dieser Umstand war es auch, der Friktionen und Unbehaglichkeiten vieler Teilnehmender in Salzburg mit befeuerte, da dieses wiedergewonnene Selbstbewusstsein auf ein teilweise ausgeprägtes Beharrungsvermögen einiger Beteiligter stieß und so einige Teil-

10 Die Salzburger Pfarrgemeindeordnung und Dokumentation des diesbezüglichen Einführungsreferats Jakob Mayrs (damals Stadtpfarrer in Wörgl und ab 1971 Weihbischof in der Erzdiözese Salzburg) und den Änderungsanträgen und – Beschlüssen auf der Diözesansynode 1968, in: Hans Widrich, Erneuerung der Erzdiözese Salzburg durch lebendige Christengemeinden – Bericht und Dokumentation über die Salzburger Diözesansynode 1968, Wien 1969, hier S. 247–259. Einen letzten Entwurf der Pfarrgemeindeordnung vor der endgültigen Beschlussvorlage für die Synode, mit handschriftlichen Verbesserungen Erzbischof Rohrachers vom August 1968, in: Entwurf der Pfarrgemeindeordnung (PGO) der Subkommission V/3 Leitungs- und Beratungsgremien der Diözese, o. Dat. (Ende August 1968), in: AT-AES, Bestand, 2.1. EB Rohracher, Faszikel 19/11 Synode 1968 allgemein, Kommissionen 1, unpag.

habenden zu Antagonisten werden ließ.[11] Die Auseinandersetzungen verliefen dabei nicht nur bilateral zwischen Laien und Klerus, vor allem nicht nur vertikal in der Hierarchie, vielmehr stellten sie häufig einen Generationenkonflikt zwischen jungen Priestern und altgedienten Pfarrer dar.

Doch der vielerorts erkennbare Gestaltungswille der Laien *und* des Klerus, als übergreifendes Merkmal der Synoden in den Jahren nach dem II. Vaticanum, prägte ein Jahrzehnt der Kirchengeschichte, das als Diskursraum protodemokratischer Mitbestimmung in der Kirche und der immer wieder durchschlagenden Jurisdiktionsvollmacht der Diözesanbischöfe beschreibbar ist. So war das Gelingen oder Scheitern der Synoden auch immer wieder von den persönlichen Einflussnahmen derjenigen Kleriker an der Spitze der Hierarchie abhängig, die mit letztinstanzlicher Entscheidungs- bzw. Promulgationsvollmacht ausgestattet, über die Wirkungsmacht einer Synode konstitutiv entscheiden konnten. Das gilt auch für die Erzdiözese Salzburg mit Andreas Rohracher als deren Oberhirten, der als Konzilsvater[12] nach eigenem Bekenntnis schon während des Konzils den Entschluss fasste, unmittelbar nach seiner Rückkehr in seine Erzdiözese, die Vorbereitung der Diözesansynode zu beginnen. Die vielen Konzilsvätern häufig unterstellte Konzilseuphorie, lässt sich auch bei Andreas Rohracher als greifbar benennen. Ein Zeitgenosse und Mitarbeiter des früheren Erzbischofs, der damalige Regens des Priesterseminars, Leonhard Lüftenegger, beschreibt diesen Umstand, der sich auch in den Referaten, Notizen und Predigten Rohrachers in den Jahren der Vorbereitung der Diözesansynode in Salzburg klar und deutlich verifizieren lässt: „…Erzbischof Andreas Rohracher war als Konzilsteilnehmer tief beeindruckt von seinen Erlebnissen und Erfahrungen beim Konzil. Bei verschiedenen Anlässen hat er das deutlich zum Ausdruck gebracht. Er betonte wiederholt, dass für ihn die Begegnung mit so vielen Bischöfen aus aller Welt, der geistige Austausch untereinander und die Darlegung der Konzilstheologen ein besonders großes

11 Bis heute sind diese Verwerfungen teilweise spürbar. So z. B. auf einem Treffen von Teilnehmenden der Synode von 1968 am 24.10.2013 im Bildungshaus des Katholischen Bildungswerks Salzburg. Einige der noch lebenden eifrigsten Reformisten / Progressisten und Traditionalisten / Konservativen sagten, in ihren Begründungen mit dem Verweis auf immer noch bestehende Verletzungen durch die Ereignisse, vor allem in der Nachbereitungsphase der Diözesansynode von 1968, ihr Kommen ab. Vgl. Protokoll des Treffens der ehemaligen Teilnehmer und Teilnehmerinnen an der Salzburger Diözesansynode 1968 (Protokoll erstellt von Dr. Roland Cerny-Werner).

12 Auf der Diözesansynode waren drei Konzilsväter aus der Erzdiözese Salzburg anwesend: Erzbischof Andreas Rohracher / Weihbischof Eduard Macheiner (vgl. zu den Biographien: *Franz Ortner,* Salzburgs Bischöfe in der Geschichte des Landes 696–2005, Frankfurt a. M. 2005) und der Abt der Benediktinerabtei Michaelbeuern Maurus Riha (Kurzbiographie zu: Riha, Maurus, vgl. Biographia Benedictina (Benedictine Biography), Version vom 30.5.2013, URL: http://www.benediktinerlexikon.de/wiki/Riha,_Maurus) (Zugriff am 22.01.2016).

Geschenk waren. Dankbar bekannte er auch, so wie andere Bischöfe, viel Neues dazu gelernt zu haben."[13]

2 Die Vorbereitungsphase der Diözesansynode 1968 in der Salzburger Erzdiözese

Erzbischof Rohracher erachtete die Vorbereitungen der Diözesansynode nicht nur als notwendigen Prolog, sondern vielmehr konzeptionell als Teil der geplanten Synode. Er interpretierte die kommende Synode so bewusst als nachkonziliar und sah in diesem Umstand eine deutliche Unterscheidung zu Diözesansynoden nachtridentinischer Prägung. Besonders deutlich wurde dieser Faktor im Vortrag, den er am 8. Mai 1968 auf einer Dekanatskonferenz in Kufstein hielt. Bei dieser Gelegenheit, vor vielen wichtigen Mitgliedern des Diözesanklerus ging er der – vor diesem Publikum – fast schon als provokant zu bezeichnenden Frage nach „… Was geht uns die D[iözesan]S[ynode] an?"[14]. Und er beantwortete die Frage prägnant. Er sprach von der Synode als Locus Theologicus und hob deren fortwährende Bedeutung für die Gesamtkirche hervor, indem er auf die Zusammensetzung und Abhaltung des Apostelkonvents[15] als *Versammlung der Apostel und der Ältesten mit der Gemeinde* verwies. Er brach dann, wie fast immer in seinen diesbezüglichen Stellungnahmen während der Vorbereitungsphase der Synode, diese gesamtkirchliche Bedeutung konsequent auf die Ortskirche als Teil des Leibes Christi herunter. Er folgte hier schlüssig und unbeirrt der Ekklesiologie des II. Vaticanums. Rohracher entwarf so eine Theologie der Synode in seinem Bistum als eine *Synode neuen Typs* und verdeutlichte das vor dem versammelten Klerus explizit. Er sprach ausdrücklich von einer: „…Neuen Art von D[iözesan]S[ynode] in L[eitung], Vorbereit[ung], Durchf[ührung]."[16]

Der Konzilsvater Rohracher sah die Diözesansynode dabei als wesentliches Transformationselement an, den Konzilswillen in seine Diözese hineinwirken zu lassen.

---

13 *Leonhard Lüftenegger,* „Unser Los ist stets der Kampf!" Dr. Franz Simmerstätter 1898–1997 – Ein Leben im Dienst der Kirche. Bericht eines Zeitgenossen und Mitarbeiters, Salzburg 2004, hier S. 97.

14 Handschriftliche Notizen Rohrachers zum Einführungsreferat Dekanatskonferenz Kufstein am 8.5.1968, in: AT-AES, Bestand 2.1. EB Rohracher, Faszikel 19/11 Synode 1968 allgemein, Kommissionen 3, unpag.

15 Apg. 15, S. 6–15,35.

16 Handschriftliche Notizen Rohracher zum Einführungsreferat Dekanatskonferenz Kufstein am 8.5.1968, in: AT-AES, Bestand 2.1. EB Rohracher, Faszikel 19/11 Synode 1968 allgemein, Kommissionen 3, unpag.

Die in dieser Neubestimmung eingelagerte Ambiguität löste vielerorts und so auch in Salzburg Bedenken, Ängste und Verstimmungen aus. Nicht nur im Klerus, sondern auch unter den Laiendiözesanen.[17]

Die Kritik war zum Teil sehr harsch und setzte unmittelbar nach Beginn der vorbereitenden Arbeiten zur Synode ein, wie schon frühe Wortmeldungen erkennen ließen. So wandte sich beispielsweise der damalige Konsistorialarchivar Ernst Wenisch im Februar 1967 an Erzbischof Rohracher mit einem persönlichen Schreiben, in dem er seine Kritikpunkte darstellte und mit den Worten schloss:

> „… Es kann unmöglich der Sinn einer Synodalvorbereitung sein, zu einem breiten Einfallstor des Neo-Modernismus zu werden. Im Gegenteil, die Synode hätte das Überhandnehmen des Modernismus und Progressismus, der sich in der katholischen Welt in einer so erschreckenden und erschütternden Weise ausweitet, abzuwehren und an seine Stelle die gesunde Lehre und Praxis unserer hl. katholischen Kirche zu setzen."[18]

Ein hervorzuhebender Umstand dabei ist, dass fast jede Kritik an der Vorbereitung und Abhaltung der Diözesansynode gleichfalls mit den Beschlüssen des II. Vaticanums argumentierte. Die Kritiker der Ausrichtung der Synode als Diskursraum zur Stärkung der Weltzugewandheit der global agierenden und lokal verankerten Katholischen Kirche, waren sich der Bedeutung des Konzils und dessen Reformimpetus folglich sehr wohl bewusst. Im Besonderen erkannten sie, dass der Salzburger Erzbischof dieser Interpretation des Konzils große Bedeutung beimaß.[19]

Der Salzburger Erzbischof war in seinem Eingehen auf die Kritik und deren Protagonisten immer wieder ausgleichend und beschwichtigend in der Art und Weise, denn er wollte Aktionismus und vor allem ideologische Manöver verhindern, aber gleichsam blieb Rohracher der Grundidee treu, eine offene und unverblümte Analyse der Gegebenheiten seiner Erzdiözese zu erstellen. Diese sollte das Fundament der Diözesansynode bilden, auf dem der Raum zum Weiterdenken des Konzils konstruiert werden konnte.

17 Die Rückmeldungen auf den Fragenbögen als Anhang zum Bischofsbrief Jänner 1967 lässt vereinzelt Unmut über jedwede Veränderung erkennen, vgl. AT-AES, Bestand Synode 68, Faszikel 20/77, Diözesansynode Bischofsbriefe, unpag.

18 Schreiben *Ernst Wenisch* an EB Rohracher vom 25.2.1967, in: AT-AES, Bestand 2.1. EB Rohracher, Faszikel 19/11 Synode 1968, Allgemein 3, unpag.

19 Beispielhaft hier: Schreiben *Ernst Wenisch* (Anm. 18).

Dort sollte der Versuch unternommen werden, nicht Konzilsbeschlüsse buchstabengetreu umzusetzen, sondern den Konzilswillen in den Lebens- und Alltagsvollzug der Gläubigen der Erzdiözese Salzburg Einzug halten zu lassen.

Mit welcher Vehemenz, Klarheit, ja gar Schonungslosigkeit der Salzburger Oberhirte dieses Vorhaben vorantrieb, war eben aus seinen vielen und umfangreichen Reden ersichtlich, die er vor vielen gesellschaftlichen Gruppen hielt. Unverkennbar wurde das nicht zuletzt, als er vor hunderten interessierten Salzburgern und Salzburgerinnen, die von ihm Antworten auf die Fragen an die Kirche erwarteten, Rede und Antwort stand. Rohracher zeigte auch bei dieser Gelegenheit, dass er gewillt war, der Idee einer Synode neuer Art Taten folgen zu lassen, indem er die Kirchenversammlung nicht nur den aktiven, organisierten Laien öffnete, sondern – vielmehr noch – das geplante Konvent als (gesamt-)gesellschaftliches Ereignis auf dem Territorium seiner Diözese verstanden wissen wollte und die Mitarbeit aller Diözesanen erbat. Die Fragen an die Kirche waren dabei nur ein, wenn auch herausragendes Großereignis: Am 24. Mai und am 20. Oktober 1966 lud die Erzdiözese gemeinsam mit der Katholischen Aktion Salzburg zu einer Großveranstaltung in die Große Aula der Universität. Zu beiden Veranstaltungen erschienen jeweils ca. 700 Personen. Erzbischof Rohracher konnte krankheitsbedingt nur an der Oktoberveranstaltung teilnehmen.[20] Eine thematische Einengung wurde nicht vorgenommen und konkret wurden meist Fragen aus den Themenkreisen Priester und Laien, Glaubensfragen, seelsorgerische Praxis, Kirche und moderne Kunst, Kirche – Staat – Politik, Toleranz und Ökumene angesprochen. Die interessierenden Punkte, waren im Grunde allen im Konzil aufgeworfenen Problemfeldern und so gleichsam logisch dem Arbeitsthema der Salzburger Diözesansynode zuzuordnen, welches lautete: „Wie kann die Kirche von Salzburg ihrem göttlichen Auftrag, Seine Botschaft in die heutige Welt zu verkünden, gerecht werden?“[21]. Die Idee Rohrachers, einen Diskursraum Synode entstehen zu lassen, wurde klar erkennbar von den Diözesanen angenommen, was nicht nur die zu beiden Veranstaltungen bis auf den letzten Platz gefüllte Aula der Universität Salzburg bewies, sondern auch die Rezeption in der Erzdiözese. So berichtete das Rupertusblatt über die erste Veranstaltung auf der ersten Seite unter der Headline: „Dialog wird

20 Vgl. zu den Veranstaltungen: Rupertusblatt – Kirchenzeitung der Erzdiözese Salzburg, Jhrg. 21, Nr. 22, 5.6.1966, S. 1 f. und Nr. 43, 30.10.1966, S. 1 u. 3.

21 Zum Arbeitsthema der Diözesansynode, vgl. Zusammenfassung des Standes der Vorbereitungen zur Synode 1968 durch das Seelsorgeamt Salzburg o. Dat. (nach dem 24.8.1966), in: AT-AES, Bestand 2.1. EB Rohracher, Faszikel 19/11 Synode 1968 Allgemein, Kommissionen 2, unpag.

Wirklichkeit!“[22] und in der Berichterstattung zur Oktoberveranstaltung auf der Rohracher selbst anwesend war, war der Satz zu finden: „… die pointenreichen Antworten, die Erzbischof Dr. Rohracher auf Fragen aus den verschiedenen Themenkreisen gab, fanden beim Publikum viel Applaus.“[23]

Ganz offensichtlich ermöglichten der Salzburger Oberhirte und seine Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen im Ordinariat, die vielen interessierten Laien, vor allem der Katholischen Aktion, die zahlreichen Journalisten und Journalistinnen, die der entstehenden Diözesansynode meist sehr wohlwollend gegenüberstanden und die aktiv mitarbeitenden Priester der Erzdiözese einen Dialog, der kirchenpolitische, weltanschauliche und innerkirchliche Konfliktlinien nicht verdecken konnte und sollte, sondern der im Versuch Transparenz ad intra und ad extra zu schaffen, einen Dialograum schuf, der mit den Veranstaltungen, *Fragen an die Kirche,* der vielfältigen Kritik, sowohl eher traditionalistisch ausgerichteter Beschwerdeführer als auch teilweise aktionistisch-drängender Reklamanten und der sehr umfangreichen journalistischen Begleitung immer lebendiger wurde.

Dieser Richtung folgend wurde auf einer Vorbereitungstagung zur Diözesansynode vom 24.–26. August 1966, die maßgeblich vom Seelsorgeamt organisiert wurde, dem die Vorbereitungsarbeit der Synode oblag, die Bedeutung einer empirischen Untersuchung herausgestellt. So sollte die Analyse der geistlich-kirchlichen Beschaffenheit der Erzdiözese eruiert werde und so die Problemfelder der kommenden Synode auf festem Grund gesellschaftlicher Relevanz verankert werden. Die Notwendigkeit dieser Befragung wurde von Erzbischof Rohracher unterstützt.[24] Die konzeptionelle Verflechtung der Kernsynode mit deren Vorbereitung zu einem synodalen Prozess war wohl kaum deutlicher sichtbar, als bei der Findung der zu behandelnden Themenfelder durch die explizit gewünschte und von Beginn an betriebene Mitwirkung aller Diözesanen. Diese Teilnahme sollte, von denen, die mitwirken wollten, leicht zu bewerkstelligen sein. Die Beschaffenheit der Erzdiözese in urbane Zentren, allen voran die Stadt Salzburg mit dem Sitz des Erzbischofs, aber auch kleinere urbane Zonen wie Bischofshofen, Zell am See oder Kufstein, konnte relativ einfach mit Veranstaltungsformaten wie *Fragen an die Kirche* bedient werden; nur der rural geprägte Großteil der Erzdiözese, war so schwierig zu erreichen. Die eingefor-

22 Rupertusblatt, Nr. 22 (Anm. 20), S. 1.

23 Rupertusblatt, Nr. 43 (Anm. 20), S. 3.

24 Protokoll der Vorbereitungstagung für die Diözesansynode 1968 vom 24.–26. August 1966; Arbeitspapier zur Diözesansynode 1968 o. Dat. (nach 26.8. vor 15.9.1966), in: AT-AES, Bestand 2.1. EB Rohracher, Faszikel 19/11 Synode 1968 Allgemein, Kommissionen 2, unpag.

derte Mitarbeit aller(!) Bewohner und Bewohnerinnen der Erzdiözese Salzburg, machte demnach ein empirisches Design von Nöten, mit dem alle Winkel des Diözesanterritoriums erreicht werden konnten. Flankiert wurde diese geplante Befragung flächendeckend und kontinuierlich durch Glaubensseminare, sogenannte Hausmessen und andere Informationsveranstaltungen in den Pfarren, die ebenfalls vom Seelsorgeamt koordiniert wurden. Erzbischof Rohracher sah in diesen lokalen Geschehnissen der Synodenvorbereitung gleichsam wichtige grundsätzliche Notwendigkeiten, die eine lebhafte geistliche Verfasstheit der einzelnen Gemeinden über die Diözesansynode hinaus ermöglichen sollte. In seinen Notizen zur Dekanatskonferenz in Kufstein am 8. Mai 1966, war diesbezüglich stichwortartig zu lesen:

> „… Ziel: christliche freie frohe Existenz / Weg dazu: Gespräche, Kleine Runden, Bildungskurse, Exerzitien, Wochenenden, Einkehrtage, Seminare, katholische Glaubensinformationen, Fernkurse in Briefen, Pfarrbüchereien, Büchereiwesen, Beratungsstellen, Presse (Rupertusblatt: Wünsche), Rundfunk, Film und Fernsehen: jede Pfarrgemeinde Tonbildprojektor, Diözesanfilmverleih, Erziehung zum Umgang mit Massenmedien, Kleinschriften. Ohne Mitarbeit der Laien unmöglich."[25]

Rohracher sah in der Vorbereitungsphase der Diözesansynode zudem eine gute, durch gemachte Erfahrungen zu justierende Vorlage, zur weiteren langfristigen Beteiligung der Bistumsangehörigen. Dies veranlasste ihn mit dazu, den Pfarrern seines Bistums einen umfangreichen Möglichkeitskatalog vorzustellen, der kontinuierliche und umfängliche Partizipation in der Erzdiözese gangbar machen sollte.

Wenn jedoch die Diözesansynode als gesellschaftspolitisches Ereignis konsequent betrieben werden sollte und ein ganzheitliches Eruieren der Stimmung und Geisteshaltung in der Diözese das Ziel war, musste ein Weg über die Kirchengrenzen hinweg gesucht werden. Und so wurde erstmals in der Geschichte der Diözesansynoden, in Salzburg eine umfassende empirische Untersuchung aller Haushalte in einer (Erz-)diözese durchgeführt. Gemeinsam mit einem Bischofsbrief vor der Fastenzeit 1967[26], der nicht dem Fastenhirtenbrief eingegliedert war, sondern eine eigenständige Verlautbarung an alle

25 Handschriftliche Notizen Rohracher zur Dekanatskonferenz Kufstein, in: AT-AES, (Anm. 16).

26 Der Bischofsbrief wurde als Faksimile eines handschriftlich von Rohracher geschriebenen Briefes versendet. Vgl. Bischofsbrief vom 27.1.1967, in: AT-AES, Bestand 2.1. EB Rohracher, Faszikel 19/11 Synode 1968 Allgemein, Kommissionen 2, unpag.

Haushalte der Diözese darstellte[27], wurde ein Fragebogen verschickt. Dieser entsprach unter dem gegebenen Zeitdruck nicht vollumfänglich den methodischen Anforderungen eines solchen Vorhabens, was die teilweise unspezifischen Rückantworten bestätigen[28]. Da aber, was für derartige Vorhaben notwendig ist, ein qualitativ empirisches Design mit teilweise offenen Fragen gewählt wurde, waren so oder so Unschärfen in der Beantwortung der sechs Fragengruppen[29] zu erwarten. Die Themenkomplexe sollten am besten in Kleingruppen bis 15 Personen beantwortet werden, z. B. in Familie, im Pfarrausschuss, unter Arbeitskollegen oder in der Nachbarschaft[30].

Der Erfolg, wenn Rückmeldungen bzw. nachweislich beteiligte Personen als Gradmesser dienen, war sehr groß: mindestens 21.000 Personen befassten sich mit der Beantwortung der Fragen[31] und so kann der Einschätzung des Seelsorgeamtsleiters Bruno

27 Laut Finanzplan der Synode für 1967 sollten 150.000 Bögen verschickt werden (vgl. Finanzplan Synode 68 1967 o. Dat. (Ende 1966), AT-AES, Bestand 2.27. Seelsorgeamt, Faszikel AX 558 Diözesansynode, unpag.) 110.000 wurden tatsächlich versandt (vgl. Der Bischofsbrief o. Dat. AT-AES, Bestand 2.27. Seelsorgeamt, Faszikel AX 557 Diözesansynode, unpag.).

28 Vgl. Auswertung Bischofsbriefe o. Dat. (Juni–September 1967), in: AT-AES, Faszikel 20/77 Synode 68 Diözesansynode, Bischofsbriefe, unpag.

29 Die Fragen waren: „… 1. Manchen Christen ist die Kirche fremd geworden, ihnen gilt unsere besondere Sorge: Welche Schwierigkeiten haben diese Christen, an Christus zu glauben und am kirchlichen Leben teilzunehmen? Warum erscheint den Menschen von heute die Kirche oft unglaubwürdig? 2. Eine andere Frage betrifft den Sonntagsgottesdienst. Da er für das Leben jeder christlichen Gemeinde von entscheidender Bedeutung ist, werden Sie verstehen, wie viel uns an einem bewußt gefeierten Gottesdienst liegt: Was muß geschehen, daß möglichst alle Christen den Gottesdienst besser verstehen und mitfeiern können? Was gefällt ihnen an der neuen Form der Meßfeier? Was gefällt ihnen nicht? Wie können die vorhandenen Schwierigkeiten behoben werden? 3. Über eine große Sorge wurde schon oft geschrieben und gesprochen: Über den Mangel an Mitarbeitern. Um den Anforderungen in unserer Diözese gerecht zu werden, brauchen wir mehr Priester, Ordensleute, Seelsorgshelferinnen, Laienkatecheten und Mitarbeiter für verschiedene andere Aufgabenbereiche in Pfarre und Diözese: Warum können sich so wenige junge Menschen zu diesen Berufen entschließen? Würden Sie einem ihrer Kinder oder Angehörigen zu einem dieser Berufe raten? Wenn aber nicht, warum? 4. Eine Hauptaufgabe der Kirche besteht darin, die Botschaft Jesu Christi den Menschen mitzuteilen. Wir erreichen jedoch auch in unserer Diözese viele nicht mehr: Welche neuen Möglichkeiten müssen wir suchen, um unseren Mitmenschen die Botschaft Jesu Christi nahebringen zu können? Worüber und wie sollte heute gepredigt werden, um die Menschen anzusprechen? Welche Anregungen für einen zeitgemäßen Religionsunterricht in der Schule haben Sie? Welche Verbesserungsvorschläge haben Sie für unsere kirchliche Presse (Rupertusblatt, Zeitschriften usw.)? 5. Das Entscheidende wird jedoch sein, daß uns klar bewußt wird: Kirche ist das gesamte Volk Gottes. Nicht nur Bischof und Priester, sondern alle Getauften bilden die Kirche und sind für sie verantwortlich. Dieses Bewußtsein ist bei vielen Christen noch nicht vorhanden: Wie kann es geweckt werden? Welche Aufgaben, die heute noch vielfach die Priester wahrnehmen, sollen immer mehr von Laien in eigener Verantwortung übernommen werden? 6. Welche anderen Fragen erscheinen ihnen für eine Reform der Kirche von Salzburg wichtig?"
Vgl. Fragebogen zum Bischofsbrief, in: AT-AES, Bestand 2.1. EB Rohracher, Faszikel 19/11 Synode 1968 Allgemein, Kommissionen 2, unpag.

30 Dieser Umstand erklärt die geringe Rücklaufquote von nur 3321 Bögen, diese wurden jedoch von Personengruppen zwischen 2 und 50 Personen durchgeführt, was die Beteiligtenzahl an der Umfrage deutlich erhöht. Vgl. Auswertung Bischofsbriefe, in: AT-AES (Anm. 28).

31 *Widrich*, Erneuerung der Erzdiözese Salzburg (Anm.10), hier S. 27.

Regners beigepflichtet werden, wenn er einschätzt, dass so: „… ein gewaltiger Impuls für religiöse Gespräche und Diskussionen gegeben [war], welcher dann tatsächlich mehr als man hoffen konnte, wirksam wurde.“[32]

Die Auswertung der Umfrage war jedoch kompliziert und ausgesprochen schwierig, was vor allem den zu umfangreichen und inhaltlich sehr dichten Fragestellungen geschuldet war. Zudem erfolgte die Auswertung der Fragebögen nicht durch methodisch geschultes Personal, sondern durch Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Ordinariats.[33] Die Fragebögen wurden nach 17 Kategorien[34] ausgewertet, denen die einzelnen Antworten zugeordnet wurden. Trotz allem erfolgte eine fleißige und gewissenhafte Auswertung aller bis Juni 1967 eingegangener Fragebögen. In einer Auswertung und Zusammenfassung der Ergebnisse der Befragung, analysierte Kanonikus Bruno Regner, einer der aktivsten und wichtigsten Vorbereiter der Diözesansynode 1968, im Sommer 1967, dass neben den inhaltlichen Extrakten vor allem die atmosphärische und methodische Veränderung des Zugehens auf das Diözesanvolk, ein sehr wichtiges Ergebnis dieser Umfrage darstellte. Er interpretierte es als glückt, die Diözesansynode als gesellschaftliches Ereignis auf dem Territorium des Bistums stattfinden zu lassen: Nicht nur, dass sich Christen anderer Konfessionen ermutigt fühlten teilzuhaben, mehr noch, es antworteten vereinzelt Juden und Muslime; aber vor allem fühlten sich Atheisten und, für Regner besonders hervorhebenswert, die fernstehenden Nominalkatholiken bzw. auch aus der Kirche Ausgetretene angesprochen, dieses Partizipationsangebot wahrzunehmen.[35]

Die Bedeutung dieser erstmalig stattgefundenen Befragung sieht Regner also gerade und vor allem in deren atmosphärischem Wert. So konnte er im Sinne der Konzeption

32 Der Bischofsbrief, in: AT-AES (Anm. 27).

33 Die Durchführung der Befragung erfolgte zwar unter zu Hilfenahme der Expertise namhafter Soziologen (z. B. Dr. Vaslkovics vom Soziologischen Institut in Linz und Prof. Dr. Erich Bodzenta Wien, Leiter des Instituts für kirchliche Sozialforschung) und es wurde Ende 1966 eine Probebefragung durchgeführt, deren Ergebnis zur Trennung von Bischofsbrief und Fragebogen und zur Straffung des Fragebogens führte, jedoch machte sich der Zeitdruck und die fehlende Expertise der weiteren Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen durchaus bemerkbar.

34 Die ausgewählten Kategorien waren (die Ziffern in den eckigen Klammern nicht kursiv „[x]“ zeigen die Reihung der Häufigkeit der Zuordnung zu den jeweiligen Kategorien an, nur die drei Ersten): „… 1. Schwierigkeiten [der Kirche in der modernen Welt] [1.] / 2. Unglaubwürdigkeit [der Kirche] a) Geld [Verschwendung, Prachtentfaltung und Reichtum] b) Lieblosigkeit / 3. Verständnis des Gottesdienstes / 4. Meßform [2.] / 5. Vorschläge zur Liturgie / 6. Personalmangel [3.] / 7. An- und Abraten [zu geistlichen Berufen, Priestertum] / 8. Neue Möglichkeiten der Verkündigung / 9. Predigt / 10. Religionsunterricht / 11. Presse / 12. Kirchenverständnis / 13. Laienarbeit / 14. Kirchenbeitrag / 15. Sakramente / 16. Ökumene / 17. Fragen außerhalb des Fragebogens [am häufigsten Fragen zum Zölibat]“ vgl. Auswertung Bischofsbriefe, in: AT-AES (Anm. 30).

35 Der Bischofsbrief, in: AT-AES (Anm. 27).

des synodalen Prozesses der auf die Kernsynode im Oktober 1968 zuläuft, von einem Erfolg sprechen:

> „…Wenn auch durch die Stellungnahmen zum Bischofbrief eine ergiebige Fundgrube für weitere Untersuchungen gegeben ist, und wenn die Ergebnisse einen wertvollen Beitrag für die Salzburger Synode 1968 bedeuten, so kann man wohl sagen, daß das ungeahnte Interesse so vieler Menschen an religiösen und kirchlichen Fragen einen Schatz darstellt, der gehoben und entfaltet werden muß. Der Bischofbrief muß einen Anfang darstellen."[36]

3 Das Konzil kommt unten an

Die inhaltliche und konzeptionelle Vorbereitungsphase der Diözesansynode, vor allem die ersten 20 Monate[37] und dabei heraushebenswert die Befragung im Rahmen des Bischofsbriefes und deren Auswertung vom Jänner 1967, zeigten sehr deutlich: Der dynamische und reformorientierte Impetus des II. Vaticanums wurde in der Erzdiözese Salzburg angenommen – das Konzil *kommt unten an.* Es kommt an, weil es weitergeleitet wird, weitergeleitet von Erzbischof Andreas Rohracher und es wird dynamisiert von den vorhandenen Bestrebungen, von interessierten und aktiven Klerikern und Laien, die stellenweise in einer gewissen Konzilseuphorie agierten, diese jedoch schnell und umfänglich in konzeptionelle Ideen umformten, ohne dabei die Verbindung zum Salzburger Oberhirten zu verlieren, der seinerseits diese Verbindung immer wieder suchte. Die Diözesansynode in der Erzdiözese Salzburg 1968 stellte einen Prozess von 1965 bis 1969[38] dar und kann somit als ein unmittelbarer Transmissionsriemen des Konzilswillens angesehen

---

36 Der Bischofsbrief, in: AT-AES (Anm. 27).

37 Die Benennung eines Promotors, Weihbischof Eduard Macheiner, und die damit verbundene Formalisierung des Synodenprozesses im September 1967, stellt nicht nur einen formellen Einschnitt dar, sondern markierte auch den beginnenden Rückzug des Salzburger Erzbischofs Rohracher aus der intensiven Vorbereitung. Er tat dies nicht nur aus gesundheitlichen Gründen, die die Belastung der intensiven und immer umfangreicher werdenden Vorarbeiten nicht mehr erträglich erscheinen ließen, sondern auch weil die Synode aus der Perspektive Rohrachers nun mehr als auf einem guten Weg war und er sich ruhigen Gewissens etwas – keinesfalls ganz! – aus den Vorbereitungen herausnehmen konnte.

38 Der Zeitrahmen ergibt sich aus: 1965 (Ende des Konzils und explizit dort schon gefasste Idee Rohrachers der Abhaltung der Diözesansynode im Geist des Konzils) und: 1969/70 (Jahr der Promulgation der wichtigsten Beschlüsse).

werden: Die ekklesiologische, liturgische und kirchenpolitische Neuorientierung in der zeitgenössischen Welt von heute vor Ort.

Erzbischof Rohracher war dabei eines der wichtigsten intellektuellen Schwungräder der Neu- und Re-konstruktion des kirchenpolitischen Instruments Diözesansynode. Er agierte dabei in ausbalancierter Abwägung aus Verzicht und Ausübung seiner diözesanen Regierungsgewalt und kanonischen Stellung und war dadurch Dreh- und Angelpunkt der von ihm wesentlich mitinitiierten Diözesansynode. Er war nicht der alleinige Urheber der Synode, aber wohl der bedeutsamste und seine Unterstützung eines freien und vielfältigen Prologs der Synode, ließ schon sehr früh das Konzil in der Synode regional und lokal erlebbar machen.

Welche Veränderungen, welche Wirkungsmacht sich entfalteten, sowohl inhaltlich als auch methodisch-atmosphärisch, ob sie die kurz- und langfristigen Erwartungen erfüllten, muss in einer Betrachtung über die Chronologie und Systematik der Diözesansynode 1968 und deren Vorbereitung hinaus eruiert werden. Die vielzitierte Enttäuschung nach der Konzilseuphorie[39] jedenfalls machte auch vor den Toren Salzburgs nicht Halt und auch die Diözesansynode 1968 riss Gräben zwischen Traditionalisten und Progressisten auf. Denn auch in Salzburg wurde die Synode zum gesellschaftspolitischen Ereignis und öffnete, transparenter denn je, den Blick auf die Wechselwirkungen zwischen Kirchenvolk und örtlicher Hierarchie. Ein Aufeinanderbezogensein, das nie friktionsfrei war und nie wurde, aber das eine kollegiale Neujustierung erfuhr, und das die Diözesansynode – mal mehr mal weniger – überdauerte. Die Diözesansynode in Salzburg war so auch ein Scharnierereignis zwischen Aufbruch und (erneuter) Stagnation, zwischen Begeisterung und Enttäuschung.

Für die Diözesansynode 1968 in Salzburg aber kann und muss festgehalten werden: Sie war die erste nach dem II. Vaticanum in Österreich und nicht nur dieser Umstand machte sie zu einem wichtigen kirchenhistorischen Ereignis. Es war auch die Einzigartigkeit dieser Synode, die sie kirchenpolitisch auszeichnete. Anders als alle anderen nachkonziliaren Diözesansynoden in Österreich bis 1975 dauerte sie lediglich drei Sitzungstage.

Sie kann daher als eine Art Brückensynode gesehen werden. Im Besondern wird im Fall der Salzburger Synode von 1968 das so entstandene Spannungsfeld aus struktureller Verfasstheit der Synode und konzeptionell-theologischem Kontext deutlich und kristallisierte sich in der Person des Erzbischofs. Die Grenzen dieses Spannungsfeldes wurden

39 *Christian Lange,* Einführung in die allgemeinen Konzilien, Darmstadt 2012, hier S. 127 ff.

bestimmt durch die formalen Vorgaben des CIC/1917. In Struktur und Kirchenrecht war sie der tridentinischen Diözesansynoden-Idee sehr nah, die eine umfängliche und ausgeprägte Teilhabe des Gottesvolkes, der Diözesanen – Kleriker wie Laien – nicht wollte und so nicht vorsah. Doch fand sie vor einer zeitgenössisch, gesellschaftlich und kirchenpolitisch radikal veränderten Projektionsfläche statt: Gesellschaftliche Veränderungen wie Globalisierung, ideologische Spaltung der Welt, verstärkte Säkularisierung und fundamentale soziologische Veränderungen, trafen auf eine im Konzil neu ausgerichtete Ekklesiologie und Gottesvolktheologie. Als Lösungsansatz, sich in dieser Welt wieder und neu zu positionieren, sah das Konzil die Synoden als eines der Transformationswerkzeuge an, das die Idee der breiten Teilhabe des Volkes Gottes lokal und regional implementieren helfen sollte.

Erzbischof Rohracher und seine Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen nahmen diesen Auftrag an und ließen so selbstreflexiv, am anderen Ende der Brücke eine *Neue Art der Synode* entstehen, einen Ort theologischer Erkenntnis, der die Diözesansynode als Kommunikations- und Entscheidungsraum für die ganze Ortskirche begriff.

Demokratie in der Kirche?

Über den Anspruch und die Möglichkeiten einer Demokratisierung der Kirche im Spiegel der Bischofssynode

Dieter Maximilian Haschke

Parrhesia – Freimut also – und Demut, das sind die Voraussetzungen für einen gelungenen synodalen Dialog, so Papst Franziskus bei der Eröffnung der außerordentlichen Bischofssynode im Oktober 2014.[1] Mit diesen beiden Leitbegriffen fordert der Heilige Vater die versammelten Bischöfe auf, ihrem Auftrag nachzukommen, ihm „bei Bewahrung und Wachstum von Glaube und Sitte, bei Wahrung und Festigung der kirchlichen Disziplin mit ihrem Rat hilfreich beizustehen und um Fragen bezüglich des Wirkens der Kirche in der Welt zu beraten"[2]. Papst Franziskus fordert die Bischöfe auf, offen und ohne autoritätsbezogene Vorbehalte über die dringenden Fragen zu Ehe und Familie zu diskutieren. Es sollen alle Argumente ausgetauscht und das Thema der Synode offen sowie ehrlich behandelt werden.

Die Bischofssynode erscheint sowohl angesichts der Forderungen von Franziskus an die Synodalen als auch der Ansprüche des zitierten Kanons als Werkzeug der Mitbestimmung durch die Bischöfe an der Leitung der Weltkirche. Das Schlagwort Mitbestimmung und sicherlich die Aufforderung des Papstes, „offen zu sprechen"[3] als Grundprinzip der Synodalität wahrzunehmen, löste im Zusammenhang der Bischofssynode wenigstens den medialen Reflex aus, in der katholischen Kirche sei Demokratie, sei demokratisches Entscheiden möglich. Eine hierarchisch-absolutistisch anmutende Weise der Kirchenführung scheint überwunden, nicht Rom entscheidet im Alleingang, sondern als Vertreter der Ortskirchen entscheiden die Bischöfe mit. Durch die alt anmutenden Hallen weht

1 Vgl. *Papst Franziskus,* Grußadresse zur Eröffnung der Bischofssynode, 6.10.2014. Http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141006_padri-sinodali.html (AAS 106 [2014], S. 834).

2 C. 342 CIC/1983.

3 *Papst Franziskus,* Grußadresse zur Eröffnung der Bischofssynode (Anm. 1).

nunmehr ein frischer und demokratischer Wind. Die „Basis" darf mitreden – immerhin in Form der Fragebögen. Es wird proklamiert, dass die Entscheidungsrichtung sich gewendet hat, dass durch den Führungsstil von Papst Franziskus wenigstens ein Hauch von Demokratie in der Kirche Einzug gehalten hat.

Die Unterstellung, dass die Bischofssynode eine neuerliche Form von möglicher Demokratie in der Kirche sei, ließe sich sicherlich schon durch eine Betrachtung des Spannungsverhältnisses zwischen den Bischöfen und dem Papst, durch die Erörterung der Kollegialitätsverhältnisse entzaubern.[4] Das scheinbar schwierige Verhältnis der Kirche zur Demokratie zeigt sich heute weniger in der Begegnung mit dem politischen System, sondern „im Hinblick auf die innerkirchlichen Herrschaftsverhältnisse"[5]. Ob Demokratie und hierarchische Verfasstheit der Kirche im Grundsatz zueinander gegensätzlich sind und einander ausschließen, ist daher die bestimmende Fragestellung. Mit Blick auf die vergangene Synode eröffnet sich der Horizont, was eine Demokratisierung der katholischen Kirche und ihrer Formen der Mitbestimmung bedeuten würde. Die Konsequenzen, also Chancen aber auch Gefahren für die Kirche als Volk Gottes als demokratisch verfasste Gemeinschaft sollen bedacht werden.

1 Demokratie im Verfassungsstaat

Was ist Demokratie? Die heute scheinbar populäre Forderung nach einem Mehr an Demokratie ist nicht nur eine innerkirchliche Diskussion, sondern wird auch im Bereich des Staates deutlich zum Ausdruck gebracht. Das elementare Prinzip der Demokratie ist im Allgemeinen der Gedanke der Volkssouveränität, also: „Alle Staatsgewalt geht vom Volke aus."[6] Dieses bestimmt darüber, wer im Staate welche Gewalt innehat und mit welchen Grenzen diese versehen ist.[7] „Alle Staatsgewalt hat ihren konstitutiven Grund, ihr Prinzip,

4 Als Beispiel dafür können u. a. *Walter Kaspers* Ausführungen zum Petrusamt in: ders., Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung. Freiburg/Br. u. a. [2]2011, insbesondere S. 382–387 genannt werden.

5 *Giuseppe Alberigo,* Ekkleosiologie und Demokratie. Konvergenzen und Divergenzen, in: Concilium 28 (1992), S. 362–370, hier 362.

6 Art. 20 Abs. 2 S. 1 GG (Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland). Für Österreich: „Österreich ist eine demokratische Republik. Ihr Recht geht vom Volk aus." (Art. 1 B-VG.)

7 Vgl. *Wolfgang Rüfner,* Demokratie. I. Staatl., in: LKStKR I, S. 387–392, hier 387. Ebenso: BVerfGE 2,1,12 f. Die Problemlastigkeit dieses Demokratieverständnisses bzw. der darin formulierten Mindestanforderung für die Legitimation staatlicher Gewalt zeigt sich mindestens auf der Ebene internationaler Rechtsetzung, sowohl in Hinsicht auf legislative, als auch judikative Gewalt. (Vgl. *Armin von Bogdandy / Ingo Venzke,* In wessen Namen?

im Wollen seiner Bürger, eben des Volkes. Würde … das Volk keinen Staatswillen mehr haben …, so wäre der Autorität des Staates ihr Grund und Boden entzogen, wäre Staatsgewalt nur noch als heteronome Fremdherrschaft durchsetzbar."[8] Das Volk bestimmt darüber, von wem es wie regiert werden soll. Das Volk bestimmt über sich selbst, übt Souveränität aus. Sichtbar wird das vor allem im freiwilligen Übergang vom Volk zum Staat. Der Zusammenschluss der Individuen zum Volk muss noch keine Demokratie implizieren; möglich wäre auch eine Monarchie oder gar eine Diktatur als Regierungsform. Erst im Werden des Einzelnen zum weiterhin souveränen Staatsbürger und der Manifestation dessen, also der Konstituierung des Zusammenschlusses, ist das Entstehen einer Demokratie gegeben. Die modernen Demokratien konstituierten sich durch Verfassungsgebung. Das „erwachsende polit[ische] Selbstbewußtsein der Völker und Menschen"[9] führte ausgehend vom 18. Jahrhundert zur Emanzipation der bürgerlichen Gesellschaftsschichten gegenüber der Monarchie. Während in der absoluten Monarchie der Fürst nicht nur Garant des Gesetzes, sondern zugleich auch das Gesetz selbst ist, tritt mit den Revolutionen und der Entdeckung der Volkssouveränität das Volk als Ganzes an die Stelle des Fürsten – wie es einer der Klassiker der Gesellschaftstheorie, John Locke, formuliert: So „ermächtigt er [der Mensch] die Gesellschaft oder … die Legislative, ihm Gesetze zu geben, wie sie das öffentliche Wohl der Gesellschaft erfordert."[10]

Aus dem personifizierten Gesetz (Monarch) wird eine anonymisierte Größe (Gesellschaft, Legislative), die nur durch einen Konsens der Souveränitäten sich konstituieren kann. Aus dem Souverän wird ein Plural – Souveränitäten, die gemeinsam Recht setzen müssen. Aus dem Gottesgnadentum der Herrschaft, wie es Joseph Ratzinger beschreibt[11],

---

Internationale Gerichte in Zeiten globalen Regierens, Berlin 2014, S. 187.) Für das Beispiel Europäische Union: Die demokratische Legitimität soll hier durch eine Hilfskonstruktion erreicht werden. Die Volkssouveränität, die Macht und Gewalt der EU als demokratisch legitimieren muss, ergibt sich daraus, dass die EU-Bürger Mitglieder eines EU-Staates sind. Die Legitimation für europäisches Recht wird in Art. 9 EUV daher im Grunde genommen durch eine Delegation der Rechtslegitimität von staatlicher auf suprastaatliche Ebene versucht, zu erreichen. Wie Matthias Ruffert beschreibt, stellt die EU andererseits auch nicht den Anspruch eines Staates, sondern verbleibt selbst nach den Beschlüssen des Vertrags von Lissabon im Status der Supranationalität (Vgl. *Matthias Ruffert,* in: Calliess / Ruffert (Hrsg.), EUV/AEUV, [4]2011, EUV Art. 9, Rn. 3–8). Art. 9 EUV bedient sich zur Machtlegitimation einer „dualen Struktur, ausgehend von den Unionsbürgern und den mitgliedstaatlich verfassten Völkern" (*von Bogdandy / Venzke,* In wessen Namen? [Anm. 7], S. 200).

8 *Walter Simonis,* Demokratie in der Kirche? Zum Problem des Ursprungs und der Begründung von kirchlicher Leitungsgewalt, in: Staat, Kirche, Wissenschaft in einer pluralistischen Gesellschaft. FS Mikat (65). Berlin 1989, S. 649–664, hier 656.

9 *Ernst-Wolfgang Böckenförde,* Demokratie, in: LThK[3] III 3, Sp. 83–87, hier 84.

10 *John Locke,* Über die Regierung, Stuttgart 2003, S. 67.

11 Vgl. *Joseph Ratzinger,* Demokratisierung in der Kirche?, in: ders. / Hans Maier, Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten und Grenzen, Limburg / Kevelaer 2000, S. 7–46, hier 16 f.

verlagert sich die Rechtsbegründung in die Selbstbestimmung des Menschen über sich selbst.

Die pluralen und durchaus heteronomen Souveränitäten der Menschen verlangen danach, ihre ihnen jeweils eigene Macht auszuüben. Damit es dabei nicht zum sprichwörtlichen Hauen und Stechen kommt, bedarf es notwendigerweise eines Konsenses über die gesellschaftliche Konstitution. Es braucht die moralische, vorrechtliche und konsensuale Einigung, an deren Ende der Abschluss eines Gesellschaftsvertrags stehen kann. Recht und Gesetz, also auch die Verfassung, bauen im Weiteren auf diesem auf. Wie Pierre Rosanvallon diagnostiziert, ist es intrinsisches Moment der Revolutionen am Ende des Zeitalters des Absolutismus, dass demokratische Entscheidungen (möglichst) einstimmig zu treffen sind. In den jung entstehenden Demokratien wird der Riss durch die Gemeinschaftshomogenität zur wegweisenden Krise. Es gibt nur das entweder – oder, jedoch keinen kompromissschließenden Mittelweg. Im Speziellen für Frankreich resümiert Rosanvallon: „Um das neue Ideal von Gleichheit und Brüderlichkeit zu verwirklichen, sollen alle bisherigen Unterschiede und Besonderheiten ausgelöscht werden. Inthronisation des Individuums und Kult der sozialen Einheit gehen Hand in Hand. Nur so lässt sich die Nation als homogene Totalität verstehen, als perfektes Gegenbild zur hierarchischen Gesellschaft davor."[12] Für die ebenfalls konsensorientierte Demokratiegründung in Italien vergleicht Rosanvallon die Konsensualität sogar mit einem „Sakrament der nationalen Einheit"[13]. Die angestrebte Einstimmigkeit, das angezielte Nicht-Gebrochen-Sein als Volk wird in das Bedeutungsfeld des Heiligen gehoben. Es wird zu etwas Unverwechselbarem, bekommt singulären Charakter. Die Einstimmigkeit in den plebiszitären Elementen der Staatsgründung verleiht so dem angestrebten Gesellschafts- bzw. Staatsvertrag, also schließlich der Verfassung, dieselbe Unangreifbarkeit, die vorher dem Wort des Monarchen galt. Die Möglichkeit eines Konjunktivs der Verfassung wird nicht zu gelassen: das Ja zum Staat-Sein bekommt unabänderlichen Charakter – im Konsens zum vorrechtlichen Gesellschaftsvertrag vollzieht es sich, schließlich wird es in der Verfassung münden. Ein Entziehen aus diesem Geschehen ist nicht möglich, es bedeutet den Ausschluss aus der Gesellschaft.[14] Die souveräne Zusage durch das Individuum zum Gesellschaftsvertrag ermöglicht und bedeutet die demokratische Legitimation des späteren Rechts, von der Verfassung bis zur letzten Einzelnorm. Demokratie bedeutet aus dieser Perspektive heraus

12 *Pierre Rosanvallon,* Demokratische Legitimität. Unparteilichkeit – Reflexivität – Nähe, Hamburg 2010, S. 38.
13 Ebd., S. 40.
14 Vgl. *Locke,* Über die Regierung (Anm. 10), S. 68–72.

eben nicht zuerst das Mitbestimmen-Dürfen bei konkreten Entscheidungen. Demokratie heißt letztlich, jeden Tag die Gesellschaft durch den Konsens neu zu vereinen. Das größte Moment der Volkssouveränität liegt im Ja-Sagen des Einzelnen zur Gesellschaft und im konsensualen Einbeziehen aller Mitglieder in diese Gesellschaft.

Nach der erfolgten Revolution vom Absolutismus zur neuen, demokratischen Gesellschaft genügte es also nicht mehr, dass ein Souverän über das Volk bestimmt und das geltende Recht durch seine alleinige Souveränität begründet. Das Volk begründet und legitimiert sich selbst sowie das nunmehr geltende Recht durch die Verfassungsgebung. Der Rechtswissenschaftler Thomas Vesting fasst dieses Geschehen wie folgt zusammen:

> „Aber weil die Stelle der Autorität als Zugang zum Anderen der symbolischen Ordnung nach dem Ende der Monarchie nicht mehr im König inkarniert und personifiziert werden kann, kann sich dieser Primat der Regel in der modernen Demokratie nur realisieren, wenn die Autorität ‚exkarniert', das heißt auf unpersönliche und anonyme Texturen wie die gedruckte Verfassung und die mit ihr verknüpften kulturellen Texte übertragen werden kann."[15]

Die Exkarnierung der Autorität auf ein anonymes Dokument bedeutet zugleich dessen Virtualisierung. Mit Beginn der Verfassungsstaatlichkeit und dessen Anspruch, die Souveränität der einzelnen Rechtssubjekte im Staat zu schützen, bedarf es „einer präzisen und wiederholbaren Form"[16] des Verfassungs- sowie später des Gesetzestextes. Durch den Buchdruck kann diesem Anspruch Genüge getan werden. Es wird sogar noch eine weitere Stufe der Entpersonalisierung der Gesellschaftskonstitution erreicht: Um, die Authentizität des Verfassungstextes zu sichern und den Text vor möglichen Verfälschungen zu schützen, bedarf es nunmehr auch keiner personengebundenen und damit autoritätsgebundenen Aufbewahrung. Der Verfassungstext wird durch die Deklaration als Druck, der beliebig vervielfältigbar ist und wodurch dessen Authentizität gewahrt wird, weiter virtualisiert und anonymisiert.[17] An die Stelle des Königs rückt die Verfassung. Wie Vesting diagnostiziert, übernimmt diese nunmehr an Stelle des Monarchen die Aufgabe, die symbolische Ordnung im Staate zu überliefern. „Die Artikulation des kollektiven Richtungssinns, der ständige Prozess der Verleihung von Autorität wird damit vom ge-

15 *Thomas Vesting,* Die Medien des Rechts. Buchdruck, Weilerswist 2013, S. 118 f.
16 Vgl. ebd., S. 129.
17 Vgl. ebd., S. 131.

druckten Wort abhängig und legitime politische Macht von einer exkarnierten (schrift-körperlichen) Begründung und Mehrung von Institutionen."[18] Durch die Exkarnierung der Macht verändert sich so der staatspolitische Zugang zur Wirklichkeit. Während in der Monarchie der (absolutistische) Monarch die Wirklichkeit erschafft, wird im Zuge der Verfassungsgebung und später der Verfassungsfortschreibung (entweder am Text selbst oder wenigstens in der Verfassungsauslegung) versucht, die Wirklichkeit zu gesatztem Recht werden zu lassen. Aus der sozialen Praxis entsteht einerseits das Gesetz, andererseits ist dieses nunmehr vernunftbegründet, die Philosophie beginnt daher über das Recht zu herrschen.[19] Mit der Deklaration der Verfassung als gedruckter Text eröffnet sich neben der gesellschaftlichen Konsensualität auch die Möglichkeit zur Transparenz des staatlichen Geschehens. „Die gedruckte Verfassung schafft einen neuartigen Zugang zur Wirklichkeit in Form einer erst jetzt möglich werdenden Praxis voneinander unabhängiger Interpretationen, die sich der Kontrolle eines totalisierenden Blickes ebenso entziehen wie den Stifterleistungen eines souveränen Bewusstseins."[20] So ist nicht mehr der Fürst oberster Interpret der Normen, sondern das Volk bzw. von ihm in seiner Souveränität legitimierte Richter interpretieren den Konstitutionstext abschließend. Die für die Demokratie so grundlegende Volkssouveränität äußert sich also nicht nur in der subjektbezogenen Machtlegitimation, sondern auch immer zugleich in der Machtkontrolle durch die Souveränen. Giorgio Agamben weist mit Blick auf Aristoteles und Rousseau diesbezüglich auf die Trennung von Verfassung (Souverän) und Regierung, gleichzeitig auf ihre Verwobenheit ähnlich eines Knotens hin.[21] Beide Größen des demokratischen Staatsgebildes scheinen unauflöslich ineinander verwoben, bedingen einander jedoch kontrollierend.

Die Demokratie stellt im verfassungsstaatlichen Sinn per se eine Konstruktion und Konstitution des Staates von unten dar. Leitungsgewalt des Staates hat sich „demokratischer Legitimation und einem offenen Prozeß demokratischer Willensbildung zu unterwerfen sowie an Verantwortlichkeit und demokratische Kontrolle zu binden, damit ihr Handeln als autorisiertes Handeln für das Volk und im Namen des Volkes gelten und

18 *Thomas Vesting,* Die Medien des Rechts. Computernetzwerke, Weilerswist 2015, S. 88.
19 Vgl. *Karl-Heinz Ladeur,* Mythos als Verfassung – Verfassung als Mythos, in: Otto Depenheuer (Hrsg.): Mythos als Schicksal. Was konstituiert die Verfassung? Wiesbaden 2009, S. 185–206, hier 195 f.
20 *Vesting,* Die Medien des Rechts. Buchdruck (Anm. 15), S. 119.
21 Vgl. *Giorgio Agamben,* Einleitende Bemerkungen zum Begriff der Demokratie, in: Demokratie? Eine Debatte, Frankfurt a. M. [2]2012, S. 9–12, hier 11.

solches Handeln auch sein kann“[22]. Demokratie in diesem Sinn ist das Entwachsen der Personifiziertheit gesellschaftlicher Ordnung ([absoluter] Monarch) in die Anonymität des Druckes (Verfassung). Demokratie im Verfassungsstaat bedeutet, „daß die Ausübung v[on] Herrschaftsgewalt v[om] Volk als dem Inbegriff der Staatsbürger ausgeht, legitimiert u[nd] kontrolliert wird“[23]. Mit Hinblick auf diesen Umriss dessen, was Demokratie als Herrschaftsform bedeutet, lassen sich verschiedene demokratische Prinzipien bestimmen: Heutige Demokratie ist als eine eingeschränkte und gemäßigte Herrschaft der Mehrheit über die Minderheit gekennzeichnet, bei welcher die Konsens-, zumindest aber die Kompromissbildung erreicht werden soll. [24] Das Volk besetzt durch Wahlen öffentliche Ämter und umgekehrt kann sich jeder staatliche Funktionsträger durch eine Wahl legitimiert sehen. Die einfachste Form der demokratischen Repräsentation ist das Parlament, welches direkt vom Volk gewählt wird. Als Volksvertretung ist dieses dann befähigt, weitere Amtsgewalt zu legitimieren.[25] Der Volkssouveränität wird letztlich erst dann genügt, wenn die Möglichkeit besteht, diesen Willen jederzeit zu ändern und diesem geänderten Willen auch Ausdruck verliehen werden kann (bspw. durch Wahl anderer Parteien). Jede Beauftragung zur Machtübernahme ist deutlich zeitlich beschränkt.[26]

2 Menschenrechte und Demokratie

In der gegenwärtigen Debatte werden zunehmend die Menschenrechte als weiteres Merkmal der Demokratie ins Spiel gebracht. So versteht beispielsweise der Jurist und Literat Ferdinand von Schirach Menschenwürde und Menschenrechte als Fundament

22 *Ernst-Wolfgang Böckenförde,* Demokratie und Repräsentation. Zur Kritik der heutigen Demokratiediskussion, o. O. 1983, S. 15.

23 *Böckenförde,* Demokratie (Anm. 9), Sp. 84.

24 Vgl. *Rüfner,* Demokratie. I. Staatl. (Anm. 7), S. 388. Das Mehrheitsprinzip zur Legitimation einer demokratischen Entscheidung ist nicht unumstritten. Wie mit Verweis auf Pierre Rosanvallon oben schon ausgeführt, liegt das (historische) Ideal des demokratischen Entscheidens in der Einstimmigkeit. Um Entscheiden in der politischen Praxis zu ermöglichen, wurde „das Mehrheitsprinzip als eine praktische Notwendigkeit eingeführt“ (*Rosanvallon,* Demokratische Legitimität [Anm. 12], S. 26). Für das Thema des Textes insbesondere interessant: Rosanvallon bestimmt als einen der ersten historischen Orte für den Wandel vom Einstimmigkeits- (Konsens) zum Mehrheitsprinzip (Kompromiss) die kirchlichen Machtentscheidungen, insbesondere im Umfeld des 3. Laterankonzils. Im Recht der Papstwahl wurde eine Zweidrittelmehrheit erlaubt, um künftige Gegenpäpste und damit Kirchenspaltungen zu vermeiden. Vergleichbares stellt er für die Entwicklung der Mitbestimmung in Ordensgemeinschaften fest (vgl. ebd., S. 32).

25 Vgl. *Rüfner,* Demokratie. I. Staatl. (Anm. 7), S. 388 sowie *Böckenförde,* Demokratie (Anm. 9), Sp. 84.

26 Vgl. *Rüfner,* Demokratie. I. Staatl. (Anm. 7), S. 389.

der Demokratie im 21. Jahrhundert. In seinem Essay „Die Würde ist antastbar" geht er auf verschiedene Gefährdungen für die westlichen Demokratien ein. Als eine der größten Gefahren für die Demokratie sieht er das Vergessen ihrer fundamentalen Grundsätze – Menschenwürde und Menschenrechte:

> „Die Achtung vor dem anderen Menschen bedeutet nichts anderes, als ihn zum Subjekt zu machen. Die Verfassung geht daher auch weiter, als Kant das tat: Bei Kant können nur vernünftige Menschen Personen sein – ein Kind oder ein geistig Behinderter fällt nicht darunter. Der Verfassung reicht es hingegen, wenn der Mensch ein Mensch ist. Schon dadurch ist er Subjekt und besitzt Würde. Wenn nun über einen Menschen bestimmt wird, ohne dass er darauf Einfluss nehmen kann, wenn also über seinen Kopf hinweg entschieden wird, wird er zum Objekt. Und damit ist klar: Der Staat kann ein Leben niemals gegen ein anderes Leben aufwiegen. Keiner kann wertvoller sein als ein anderer, eben weil Menschen keine Gegenstände sind. Und das gilt auch für große Zahlen.
>
> Ist das nur eine Idee der Professoren und der Philosophen? Eine Forderung der Verfassungsrichter, die weit weg von den Anstrengungen unseres normalen Lebens entscheiden? Nein, im Gegenteil: … ‚Im echten Leben', im Fall des Flugzeugentführers, zweifeln wir trotzdem, ob die Wertung der Verfassung richtig ist. Wenn es gar nicht anders geht, dürfen und müssen wir den Mann töten, der kurz davor ist, eine Bombe zu zünden. Niemand, der vernünftig ist, kann das bestreiten. Aber wir dürfen niemals einen Unschuldigen für unser eigenes Überleben opfern, wir können Leben nicht gegen Leben abwägen – auch wenn das andere Leben ‚nur' ein magerer, halbtoter Schiffsjunge ist oder wenn es ‚nur' 164 Reisende in einem Flugzeug sind. Der Richter in dem Fall ‚Die Königin gegen Dudley und Stephens' brachte es auf den Punkt: ‚Wie schrecklich die Versuchung war, wie schrecklich das Leiden (der Seeleute) ... Aber wie soll der Wert von Leben verglichen werden?' Dann heißt es weiter: ‚Soll es Kraft sein oder Intellekt oder etwas anderes? ... In dem Fall wurde das schwächste, das jüngste, das widerstandsloseste Leben gewählt. War es richtiger, ihn zu töten, als einen der erwachsenen Männer? Die Antwort muss lauten: ‚Nein'."

Die Regierungen haben längst damit begonnen, diese Grundsätze in Frage zu stellen. Mit immer komplizierteren Konstruktionen wird heute versucht, diese vollkommen klare Entscheidung für die Gleichwertigkeit der Menschen zu umgehen.[27]

Als ein weiteres Beispiel für die gegenwärtige (unmittelbare) Verknüpfung von Menschenrechten und Demokratie ist in einem kurzen Beitrag des Wiener Philosophen Hans Schelkshorn zu finden. In Auseinandersetzung mit der so genannten Neuen Rechten in Ungarn und Europa diagnostiziert Schelkshorn den populistisch-politischen Anspruch derselben, Europa und damit das christliche Abendland sei vor einer Islamisierung zu schützen. Als dazu legitimes Mittel gelte der Neuen Rechten die Einschränkung der Grundfreiheiten von Migranten mit nicht unmittelbarer (zentral-)europäischer Herkunft.

> „Da die neorechte Ideologie die rechtsstaatliche, den universalen Menschenrechten verpflichtete Demokratie von innen her bedroht, handelt es sich genau genommen um einen ‚Postfaschismus', oder, wie Orban selbst offen ausspricht, um eine ‚illiberale Demokratie'."[28]

Menschenrechte und (freiheitliche) Demokratie werden hier als einander bedingend verstanden. Sowohl im Text von Schirachs als auch im Zitat Schelkshorns wird deutlich, dass eine rechtverstandene Demokratie von der Verwirklichung der Menschenwürde und der Menschenrechte, insbesondere, wenn von der Demokratie als Machtoption die Rede ist, abhängig ist.

Die Problematik der Menschenrechte als eine Grundlage der Demokratie wird im deutschsprachigen Raum meist eng an den Begriff der Menschenwürde geknüpft.[29] So rückt vor allem eine anthropologische Verstehensweise des Demokratiebegriffs in den Vordergrund. Es ist nach dem Menschenbild von Demokratie zu fragen. Insbesondere für den deutschsprachigen Raum lässt sich der Begriff der Menschenwürde auf die

---

27 *Ferdinand von Schirach,* Die Würde ist antastbar, in: ders., Die Würde ist antastbar. Essays, München / Berlin 2015, S. 5–17, hier 11–13.

28 *Hans Schelkshorn,* Ideology of the New Right in Hungary. Http://www.eurcom.org/ideology-of-the-new-right-in-hungary. Veröffentlicht am 09.02.2016, zuletzt abgerufen am 10.04.2016.

29 Im deutschen Sprachraum gilt es als nahezu unbestreitbar, dass die Menschenrechte in der Menschenwürde grundgelegt sind. Außerhalb dieses Sprachgebiets ist das nicht immer der Fall, wie beispielsweise die Entstehungsgeschichte des Art. 1 GRCh zeigt. Vgl. dazu *Christian Callies,* in: ders. / Ruffert (Hrsg.), EUV/AEUV, [4]2011, GRCh Art. 1, Rn. 4. In die EMRK hat der Gedanke der Menschenwürde keinen unmittelbaren Einzug gefunden, jedenfalls wird er nicht ausdrücklich erwähnt.

Philosophie Immanuel Kants zurückführen.[30] Im Blick auf die Menschenwürde sind in verschiedenen Menschenrechtsdokumenten[31] die Menschenrechte als konkrete Schutzrechte des Einzelnen gegenüber der jeweiligen staatlichen Autorität definiert und erfüllen in dieser Aufgabe eine doppelte Schutzfunktion der Person und ihrer Würde gegenüber. Für Art. 1 GRCh beschreibt Christian Callies, dass dieser „neben der Abwehrdimension, mithin dem auf ein Unterlassen staatlicher Handlungen gerichteten Abwehranspruch, … auch einen Schutzanspruch der Bürger gegenüber den Organen und Einrichtungen der Union bzw. den Mitgliedsstaaten“[32] enthält. Da die Grundrechte-Charta gemäß Art. 6 EUV integraler Bestandteil des Vertrags von Lissabon, also damit einer vermeintlichen EU-Verfassung, ist, kann die innere Abwehr und der äußere Schutz vor Menschenwürdeverletzungen – in diesem exemplarischen Zusammenhang – als oberstes Prinzip der EU gedeutet werden. Träger, also Rechtssubjekt „der Menschenwürde ist … jeder Mensch, d. h. jede natürliche Person unabhängig von Alter und Staatsangehörigkeit“[33]. Damit sind Mitgliedsstaaten, aber auch Organe und Institutionen der Europäischen Union der Würde jedes Menschen verpflichtet, also wie sich noch zeigen wird: den Unterdrückten und Schutzsuchenden – insbesondere auf sie zielen Menschenwürde und Menschenrechte als Recht ab.

Anknüpfend an den „Würdegedanken“ Kants stellt sich im Aufkommen der Menschenrechte ein entscheidender Schritt zur *Sakralisierung der Person*[34] dar, für Hans Joas war das Entstehen der in den Verfassungen verankerten „Menschenrechte im späten achtzehnten Jahrhundert Ausdruck einer tiefreichenden kulturellen Verschiebung, durch die die menschliche Person selbst zum heiligen Objekt wird“[35]. In den Menschenrechten wird die unbedingte und unveräußerliche Würde des Menschen zum Ausdruck gebracht. Die anthropologische Größe der Würde des Menschen erfährt in den Menschenrechten ihre juridische Ausgestaltung, wird zu einklagbarem Recht.[36] Die Rede ist bei Joas aber nicht nur von der *Würde*, sondern von der *Sakralität* der menschlichen Person, also gewissermaßen von seiner Heiligkeit. Mit der Rede von der *Heiligkeit der menschlichen Person* lässt

30 Der dafür wohl bekannteste Beleg findet sich bei *Immanuel Kant,* Grundlegung der Metaphysik der Sitten. AA IV, S. 434.
31 Z. B. Art 1 GG, Art. 1 GRCh und Präambel der AEMR 1948 (A/RES/217).
32 *Callies,* GRCh Art. 1, Rn. 5 (Anm. 29).
33 Ebd., Rn. 8.
34 Vgl. *Hans Joas,* Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Berlin 2011, S. 81–101.
35 Ebd., S. 81 f.
36 Vgl. dazu die Präambel der AEMR 1948 (A/RES/217).

sich die dahinter verborgene theologische Kategorie der Gottesebenbildlichkeit des Menschen erahnen. Jene Gottesebenbildlichkeit, die den Menschen zugleich mit personaler Würde und persönlicher Verantwortung für die Schöpfung ausstattet. In diesem Sinne möchte auch Hans Joas den Begriff der *Sakralität der Person,* dessen Wurzeln er in der amerikanisch-protestantischen Theologie sowie bei Emil Durkheim sieht[37], verstanden wissen: Er spricht bewusst „von der Sakralität der Person und nicht des Individuums, um ganz sicherzugehen, daß der damit umschriebene Glaube an die irreduzible Würde jedes Menschen nicht sofort verwechselt wird mit einer gewissenlos egozentrischen Selbstsakralisierung des Individuums und damit einer narzißtischen Unfähigkeit, sich aus der Selbstbezüglichkeit zu lösen“[38].

Wenn im ersten Teil dieses Textes von der Volkssouveränität als Ausdruck der exkarnierten Machtlegitimation die Rede war, so dienen die Menschenrechte vielmehr der Machtoption demokratischen Handelns. Nicht Begründung oder Ermöglichung des demokratischen Handelns der politischen Akteure ist Aufgabe der Menschenrechte, sondern das Kultivieren von Macht, das Kultivieren des staatlichen Gewalteinsatzes. So heißt es in der Europäischen Menschenrechtskonvention von 1950:

> „Die Hohen Vertragschließenden Teile sichern allen ihrer Jurisdiktion unterstehenden Personen die in Abschnitt I dieser Konvention niedergelegten Rechte und Freiheiten zu.“[39]

Macht, Herrschaft wird durch die Menschenrechte nicht ermöglicht. Macht und Herrschaft der staatlichen Gewalt gegenüber – wenigstens – der Staatsbürger wird eingeschränkt. Der Staat wird durch die Menschenrechte in seine Schranken verwiesen. Gerade mit Blick auf den Ursprung des Menschenwürdegedankens bei Kant, welcher Fundament für die Menschenrechte ist, steht die Unversehrtheit, die Sakralität der Person im Mittelpunkt. „Die Achtung vor der Menschenwürde jeder Person verbietet es dem Staat, über irgendein Individuum bloß als Mittel für einen anderen Zweck zu verfügen, sei es auch um der Rettung des Lebens vieler anderer Personen willen.“[40] Staatliche Macht endet da, wo nicht zuletzt die Integrität der Person gefährdet wird. Das zu bezeugen

37 Vgl. *Joas,* Die Sakralität der Person (Anm. 34), S. 85, dort Fn. 21.
38 Ebd., S. 85 f.
39 Art. 1 EMRK.
40 *Jürgen Habermas,* Zur Verfassung Europas. Ein Essay, Berlin [4]2012, S. 14

ist Aufgabe der Menschenrechte, die aus jeweiliger Unrechtserfahrung entstanden sind. „Menschenrechte sind immer erst aus dem Widerstand gegen Willkür, Unterdrückung und Erniedrigung hervorgegangen. Heute kann niemand einen dieser ehrwürdigen Artikel in den Mund nehmen …, ohne das Echo zu hören, das darin nachhallt: der Aufschrei unzähliger gepeinigter und hingemordeter menschlicher Kreaturen. Die Berufung auf Menschenrechte zehrt von der Empörung der Beleidigten über die Verletzung ihrer menschlichen Würde."[41]

Die allen Menschenrechten gleiche, vorausgehende Grunderfahrung ist die Willkür zunächst des Monarchen, später auch demokratischer Institutionen. Die Grund- und Menschenrechte basieren in ihrer Entstehung auf keiner hypothetischen Annahme, sondern auf der konkreten Willkürerfahrung des Einzelnen oder einer gesellschaftlichen Gruppe. In dieser historischen Dimension sind die Menschenrechte ein weiterer Schritt der oben angesprochenen *Exkarnation von Macht:* Zum einen rückt der Mensch als Rechtssubjekt weiter ins Zentrum des Rechts, die Souveränität des Bürgers wird exponiert ausgedrückt. Andererseits ist dieses Recht der Menschenrechte eben kein vom Staat abschließend verfügtes Recht, sondern positiv gesatztes Recht dessen, was sich die Bürger als unveräußerliches Recht gegen das Gewaltmonopol des Staates herausnehmen. Die Menschenrechte sind – entgegen dem, was der zitierte Wortlaut des Art. 1 EMRK vermuten ließe – kein Gnadenakt des oder der Herrschenden, sondern ihr Schutzgegenstand ist „die Gewährleistung der Beweglichkeit und Offenheit der sich unabhängig … der staatlichen Kodifikation herausbildenden nachbarschaftlichen Beziehungs- und Kommunikationsnetzwerke zwischen den Individuen"[42]. Mit Blick auf die kulturelle Diversität, welche im Zeitalter der modernen Medien immer deutlicher wird, kann angefragt werden, in welchem Maße die Menschenrechte von einem Universalitätsmoment bestimmt sind. Wollen diese Rechte sich nicht selbst ad absurdum führen, gelten sie für ihren jeweils abgesteckten Geltungsbereich in historischer, kultureller, juristischer etc. Hinsicht für jeden Menschen. Anderenfalls wäre der ihnen immanente Menschenwürdeaspekt gefährdet. In interkultureller Perspektive zeigt sich die, dem Universalitätsanspruch der Menschenrechte innewohnende Problematik, dass diese zutiefst im Denken der europäischen

---

41 Ebd., S. 15 f. Ähnliches formuliert *Vesting,* Die Medien des Rechts. Computernetzwerke (Anm. 18), S. 120 f.

42 *Vesting,* ebd., S. 106. Vesting grenzt sich mit dieser Aussage gegen die vorherrschende „staatsfixierte Grundrechtstheorie" (ebd.) ab. Im Vergleich zur literarischen Form des Romans und dessen historischer Entwicklung sucht er das kulturelle Spezifikum der europäischen Menschenrechtstradition und -kodifikation aufzuzeigen: das Lösen von oder das Durchbrechen der „teleologischen Ordnung [europäischer] Tradition" (ebd., S. 105).

Aufklärung wurzeln. Es bleibt daher anzufragen, ob die Universalität der Menschenrechte – im Sinne einer Erwartungshaltung – nicht Gefahr läuft, europäisches Denken anderen Kulturen überzustülpen.[43] Ebenso wäre der Universalitätsanspruch der Menschenrechte in der diachronen Richtung falsch verstanden, würde der derzeitige Menschenrechtskanon als abschließend und unveränderlich betrachtet werden.[44] Universalität können die Menschenrechte wohl letztlich nur beanspruchen, wenn ihr ureigenes Anliegen im Blick bleibt: die Wahrung der Menschenwürde, also der Heiligkeit der Person und die Wahrung der Souveränität, also der Selbstbestimmtheit des Einzelnen, insbesondere der Geringsten und Schwächsten.

Eine Beschneidung der Menschenrechte eröffnet damit die Möglichkeit zur Zügellosigkeit der Macht, ist es doch ihre Aufgabe, aus dem Selbstverständnis des souveränen Menschen heraus die Herrschaft im Staate zu ordnen, Machtoptionen aufzuzeigen. Das Leugnen der Menschenrechte im demokratischen Verfassungsstaat wäre, um kurz auf die vorigen Beispiele zurückzukommen, gegenperspektivisch betrachtet, eine Entdemokratisierung: In einem vermeintlich demokratischen Staat, ohne Menschenrechte mit dem Ziel der Wahrung der Menschenwürde, mag der Einzelne möglicherweise noch über die Einsetzung der politischen Schicht der Gesellschaft bestimmen können, steht aber ansonsten der Gewalt der staatlichen Institutionen schutzlos gegenüber. Selbst das Wahlrecht wäre letztlich ob des überbordenden Ausmaßes der Machtfülle der Herrschenden nicht gesichert. Dieses Ungeordnet-Sein der Macht führt letztlich zu einer Reinkarnation derselben – um beim Begriff Thomas Vestings zu bleiben – sowie – in Anlehnung an Hans Joas – zur Säkularisierung der Person. Das Individuum ist dann nicht mehr *sakral,* sondern verbleibt damit in einer Funktionalitätsstruktur. Der Mensch ist dann nicht mehr Selbstzweck staatlichen Handelns, sondern durch das Ausgesetztsein gegenüber der Willkür der gerade Herrschenden nur noch Zweckerfüller, also Mittel zum Zwecke der Herrschenden. Demokratie ohne den universalen Anspruch der Menschenrechte wäre daher lediglich die Fremdbestimmung eines mehrheitlichen Gesellschaftsteiles über die Minderheiten.

43 Die Menschenrechte sind nicht nur eine (lose) Vereinbarung von Menschen untereinander, sondern in einklagbares Gesetz gegossene Moralvorstellung einer bestimmten Gruppe von Rechtssubjekten. Es sind die Rechte eines bestimmten Bürgertums. Dieses Bürgertum gestaltet mit ihrer Grund- / Menschenrechtsfestlegung die Machtverteilung im eigenen Staat. Das in den jeweiligen Menschenrechtskatalogen gesatzte Recht bildet eine Form gesellschaftlicher Kreativität. Die Bürgerrechte sind kein verhängtes, sondern ein sich herausgenommenes Recht. Vgl. zum Rechtsaspekt: *Habermas,* Zur Verfassung Europas (Anm. 40), S. 26.

44 Vgl. *Vesting,* Die Medien des Rechts. Computernetzwerke (Anm. 18), S. 124.

3 Anspruch und Möglichkeiten einer Demokratisierung der Kirche

Demokratie: das ist „jene Gestalt einer Gesellschaft …, in der entsprechend den sonstigen geistigen, kulturellen und gesellschaftlichen Voraussetzungen der Mitglieder dieser Gesellschaft ein möglichst großer Freiheitsraum für die einzelnen Glieder dieser Gesellschaft und eine möglichst weitgehende aktive Beteiligung aller Glieder dieser Gesellschaft an deren Leben und Entscheidungen gewährleistet wird“[45].

Freiheit zu gewähren ist – für Karl Rahner – das Grundprinzip von Demokratie. Für Rahner steht die Gesellschaft, ob demokratisch strukturiert oder nicht, in einem Wechselspiel aus Freiheit und Manipulation[46]. Damit die Freiheit des Einzelnen nicht nur Theorem oder Ideal bleibt, sondern in der Welt konkretisiert werden kann, bedarf sie des Schutzes vor Manipulation und „bedeutet möglichste Anteilnahme des Einzelnen am gesellschaftlichen Prozeß, der darum, soweit wie nur möglich, öffentlich und rational durchschaubar gemacht muß“[47]. Mit seinen Ausführungen zur Verwirklichung des menschlichen Freiheitsstrebens im demokratischen Staat stellt sich Karl Rahner wohl als einer der ersten Theologen neuerer Zeit der Frage, die auch dieser Text zur Überschrift hat: *Demokratie in der Kirche?* Dieser Frage folgen weitere Theologen, beispielsweise Joseph Ratzinger[48] und Georg May[49]. Andere haben dieses Thema wenigstens gestreift, beispielsweise Winfried Aymans[50] und Sabine Demel[51]. Thema und Forderung ist die Frage nach der möglichen Demokratisierung in Aufbruchsbewegungen innerhalb der Kirche,

---

45 *Karl Rahner,* Demokratie in der Kirche? In: StZ 182 (1968), S. 1–15, hier 1.

46 Vgl. *Karl Rahner,* Freiheit und Manipulation in Gesellschaft und Kirche, München 1970, S. 25 f. Als Theologe versucht Karl Rahner in diesem Vortrag eine Antwort auf die Frage nach den Grundstrukturen der Geschichte von Kirche und Zivilgesellschaft zu geben. Die Freiheitsgeschichte des Menschen und seiner Gesellschaftsformen beruht auf der Annahme einer Dialektik aus kreatürlicher Freiheit, die nicht nur die Abwesenheit von Zwang, sondern Streben des Menschen in der Geschichte „nach gerettete[r] Endgültigkeit dieses konkreten Lebens“ (ebd., S. 14.) bedeutet und Manipulation, also die gewaltsame bzw. ungefragte Veränderung eines Freiheitsraumes eines anderen (vgl. ebd. S. 16 f.).

47 Ebd., S. 34.

48 Zusammen mit dem Politikwissenschaftler *Hans Maier,* Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten und Grenzen, Limburg / Kevelaer 2000.

49 *Georg May,* Demokratisierung der Kirche. Möglichkeiten und Grenzen, Wien / München 1971.

50 *Winfried Aymans,* Mitsprache in der Kirche. Anmerkungen zu dem Beschluß Nummer 12 der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland „Verantwortung des ganzen Gottesvolkes für die Sendung der Kirche“, Köln 1977.

51 *Sabine Demel,* Mitmachen – Mitreden – Mitbestimmen. Grundlagen, Möglichkeiten und Grenzen in der katholischen Kirche, Regensburg 2001.

etwa „Wir sind Kirche“[52]. Beginnend offensichtlich in den 1960er Jahren – möglicherweise bewegt vom Zweiten Vatikanischen Konzil, aber auch von den anderen zeitgeschichtlichen Umständen, wie der so genannten Achtundsechziger-Bewegung und ihren Ausläufern – reicht diese Frage bis in die Gegenwart und klingt, wie eingangs schon erwähnt, sicherlich auch im Rahmen von Erwartungen und Rezeption der vergangenen Bischofssynode mit. Während Rahner für die Vorstellung von demokratisierten Elementen der Kirchenverfassung offen ist[53], scheint Ratzinger mit Blick auf Amtsverständnis[54] und Charisma[55] einer Demokratisierung der Kirche nach staatlichem Vorbild abgeneigt zu sein, sich jedoch für eine „eine kirchlich-demokratische Tradition eigener Art“[56] offen zeigt. Georg May resümiert hingegen: „Die Krise der Autorität in der Kirche ist überwindbar. Das Mittel dazu ist einfach; es heißt *Führung* … Die Demokratisierung der Kirche würde den Niedergang der Autorität nicht aufhalten, sondern beschleunigen und institutionell verfestigen.“[57] In der jüngeren Theologiegeschichte erscheint *Demokratie in der Kirche* nahezu als Forderung.[58]

Wie bereits erörtert, ist Demokratie ein Wechselspiel, ein Balancesuchen zwischen Machtlegitimation, damit auch der Machtanwendung und dem Beschneiden, Optieren derselben. Demokratisch geordnete Machtverhältnisse beruhen einerseits auf dem Selbstbestimmungsrecht der Souveränität und anderseits auf dem Schutz des Einzelnen, aber auch von Gruppierungen[59], vor übertriebener Machtanwendung seitens des Staates – in vertikaler Geltungsweise auch zwischen den Mitgliedern der jeweiligen demokratischen Struktur. Die entstehungsgeschichtlichen Zusammenhänge der modernen Demokratien zeichnen ein klares Bild des Ziels von Demokratie: Wie es Rahner in seinem Text über

52 *Martha Heizer / Hans Peter Hurka* (Hrsg.), Mitbestimmung und Menschenrechte. Plädoyer für eine demokratische Kirchenverfassung, Kevelaer 2011.

53 Vgl. *Rahner,* Demokratie in der Kirche? (Anm. 45), S. 9. *Ders.,* Freiheit und Manipulation (Anm. 46), S. 46 ff.

54 Vgl. *Ratzinger*, Demokratisierung in der Kirche? (Anm. 11). S. 28 ff.

55 Vgl. ebd., S. 26.

56 Ebd., S. 44.

57 *May,* Demokratisierung der Kirche (Anm. 49), S. 153.

58 Tritt Sabine Demel für ein Neuverständnis der kirchlichen Hierarchie als ausdrückliches Dienstamt als „Verbindung der Monarchie mit der Demokratie“ ein (*Demel,* Mitmachen – Mitreden – Mitbestimmen [Anm. 53], S. 34), so sieht beispielsweise Gotthold Hasenhüttl die Zeit reif für eine Charismengleichheit im Sinne eines „Vox populi – Vox Dei!“ (*Gotthold Hasenhüttl,* Mitbestimmung. Welche Kirchenverfassung ist christlich? Eckpunkte für eine menschenrechtskonforme Kirchenverfassung, in: *Martha Heizer / Hans Peter Hurka* (Hrsg.), Mitbestimmung und Menschenrechte [Anm. 52], S. 200–222, hier 219).

59 So gilt für einige Menschenrechte, dass sie nicht nur Individualrechte sind, sondern auch eine korporative Dimension haben. Eines der bekanntesten Beispiele dafür ist die korporative Religionsfreiheit (Art. 9 Abs. 1 EMRK, Art. 10 Abs. 1 GRCh). Besonderen Ausdruck korporativen Menschenrechtsschutzes genießt wohl die Vereinigungs- und Versammlungsfreiheit (Art. 11 EMRK, Art. 12 GRCh).

Demokratie in der Kirche skizziert, ist die Demokratiegeschichte eine klare Freiheitsgeschichte. Sowohl die *Exkarnation der Macht,* wie es Thomas Vesting beschreibt, als auch Menschenwürde und Menschenrechte als Ausdruck der Heiligkeit bzw. der *Sakralität der Person,* so Hans Joas in Anknüpfung an Emil Durkheim, sind Ausdruck eines Freiheitsstrebens von „unten". Vergleichbares stellt auch Papst Franziskus in seiner Rede vor dem Europäischen Parlament fest und fordert die Europäer auf, an diesem Moment der Freiheit von „unten" festzuhalten.[60] Ist die vom Jesuiten Karl Rahner angeführte Definition von Demokratie als größtmöglicher Freiheitsraum für den Staat durchaus zutreffend, so ist dennoch anzufragen, ob eine mögliche demokratische Verfassung diese Forderung auch im Rahmen der Kirche umsetzen könnte. Zu prüfen ist die Forderung nach Demokratie in der Kirche an den beiden ausgeführten Bedeutungsrichtungen des Demokratiebegriffs: Volkssouveränität als Machtlegitimation im demokratischen Staatswesen sowie die Menschenrechte als Grenzpfeiler der Machtoptionen in der Demokratie.

Um bei Rahner zu verweilen: Der Platz des Christen ist inmitten dieses gesellschaftlichen Strebens, ist inmitten der menschlichen Freiheitsgeschichte. Hierbei ist das christliche Freiheitsbemühen nicht nur auf den Staat zu beschränken, sondern auch auf die Kirche ausgedehnt.[61] Zwar ist einzugestehen, dass das „amts-"kirchliche Bemühen um innerkirchliche Freiheit in der Geschichte mangelhaft gewesen ist, aber ausgehend von der Überlegung, dass Demokratie das Streben und die Verwirklichung von Freiheit bedeutet, sieht Rahner in der Kirche ein stärkeres demokratisches Moment dem Wesen nach, als es irgendein Staat leisten kann. Während die Mitglieder des Staates ihm zwangsweise angehören, geht die Kirchenzugehörigkeit auf die freiwillige Annahme des Glaubens durch den Menschen zurück. Die durch die freiwillige Vergesellschaftung zur Kirche eröffnete „innere Verwandtschaft von recht verstandener Demokratie und Kirche"[62] deutet auf die innere Demokratie der Kirche, also die Förderung der verschiedenen Charismen, also auf das „geschichtlich Neue, das Ungeplante und Unmanipulierte"[63] hin. Um diese Charismen zu fördern, muss die Kirche allerdings keine demokratische Form annehmen. Es

60 Vgl. AAS 106 (2014), S. 996.

61 Vgl. *Rahner,* Freiheit und Manipulation (Anm. 46), S. 40.

62 *Rahner,* Demokratie in der Kirche? (Anm. 45), S. 4. Ähnlich, aber dennoch deutlicher drückt es Rahner in *Freiheit und Manipulation* aus: „Die Geschichte der Kirche müßte eine solche Freiheitsgeschichte sein auch im gesellschaftlichen Bereich der Kirche, weil gerade die Kirche als universales Sakrament der religiösen (das heißt der absoluten!) Freiheit am radikalsten unter allen Gesellschaften verpflichtet ist, den gesellschaftlichen Freiheitsraum bei sich selbst zu wahren und nach Kräften zu vergrößern" (*Rahner,* Freiheit und Manipulation [Anm. 46], S. 41).

63 *Rahner,* Demokratie in der Kirche? (Anm. 45), S. 3.

liegt vielmehr im Kirche-Sein selbst, dass das Kirchenamt „sich von vornherein als Dienst am freien Charisma, als Dienst der Unterscheidung der Geister, als Dienst an der Einheit und liebenden Gemeinschaft der vielen Charismen, die der eine, unmanipulierbare Geist Gottes seiner Kirche gibt“[64] versteht und damit jeder Totalitarismus per se ausgeschlossen ist.

Wenn die Kirche aus ihrem Wesen heraus ein Näheverhältnis zu demokratischen Strukturen hat und Demokratie sich aus der Souveränität des Volkes konstituiert, bleibt zu fragen, wer dieses Volk der Kirche ist. Die Dogmatische Konstitution des Zweiten Vatikanum, *Lumen Gentium,* bezeichnet im zweiten Kapitel die Kirche als Volk Gottes (LG 9). Volk ist hier jedoch nicht vorrangig in einem soziologischen Verständnis gemeint, sondern mit Bezug auf die Bibel erst einmal aus dem soteriologischen Blickwinkel heraus zu betrachten.[65] Die Kirche ist als das neue Volk Gottes, der Neue Bund Israels von Christus gegründet. Er ist ihr Haupt, der eigentliche Souverän der Kirche. Die Kirche durch die Entwicklung einer Volkssouveränität zu demokratisieren würde demnach bedeuten, die Kirche von Christus zu *exkarnieren.* Die Folge wäre ein Verlust des Gleichgewichts der Kirche hinsichtlich ihres doppelten Wesens als spirituelle und als verfasste Gemeinschaft zu „Gunsten“ – was aber letztlich nur eine falsche Gunst wäre – einer vollends weltlichen Konstitution. Das Ergebnis solch einer Revolution gegen Christus wäre eine selbstverzweckte Kirche. Jedoch ist „das kirchliche Interesse … nicht die Kirche, sondern das Evangelium“[66]. Damit hat die Kirche keiner Selbstverzwecktheit zu erliegen, sondern sie ist zur Erfüllung des der Offenbarung gemäßen Auftrags bestimmt. Nicht die Manipulation – um den Begriff Rahners aufzugreifen – ist das Interesse der Christen, sondern die Verkündigung des Evangeliums – „was Gott von ihnen im Leben und im Sterben will und was er nicht will“[67].

Gewissermaßen, es ist paradox: die Kirche trägt in ihrer einmaligen Freiheitserfahrung Grundzüge tiefster Demokratisierung, jedoch im Gegensatz dazu ist sie aufgrund ihrer Gründung im Christus-Ereignis als Sakrament des Heiles nicht in der Lage, eine demokratische Verfasstheit anzunehmen ohne das eigene Selbstverständnis zu negieren. Hilfe bei der Lösung dieses paradoxen Moments bietet das Zweite Vatikanische Konzil

64 Ebd.
65 Vgl. *Kasper,* Katholische Kirche (Anm. 4), S. 181. Ebenso auch *Demel,* Mitmachen – Mitreden – Mitbestimmen (Anm. 51), S. 30.
66 *Ratzinger,* Demokratisierung in der Kirche? (Anm. 11), S. 20.
67 Ebd., S. 21.

und dessen Verständnis des Laien-Begriffs. Im Sinne eines „gemeinsamen Priestertums [aller] Gläubigen“ (LG 10) sind insbesondere auch die Laien angehalten, aktiven Anteil „an dem prophetischen Amt Christi, in der Verbreitung seines lebendigen Zeugnisses vor allem durch ein Leben in Glauben und Liebe“ (LG 12) zu nehmen. In dieser Sichtweise auf Kirche und kirchliches Miteinander, sind alle getauften und gefirmten Menschen gleichberechtigte Glieder der Kirche. Einige wenige treten davon heraus und übernehmen durch das Weihesakrament ein besonderes Priesteramt. In ihrer Verantwortung liegt der hierarchische Aufbau der Kirche im Besonderen. Wie Sabine Demel erläutert, bedeutet Hierarchie „gerade nicht eine simple Über- und Unterordnung des Volkes Gottes in den ordinierten Amtsträgern als Befehlshabern hier und der Glaubensgemeinschaft als Befehlsempfänger dort“[68]. Die Hierarchie ziele stattdessen vielmehr auf den heiligen Ursprung der Kirche und ihrer Strukturen.[69] Mag die praktische Erfahrung der Pastoral eine andere sein, aber der Anspruch, den das Zweite Vatikanische Konzil in LG 12 und 13 an die hierarchische Ordnung stellt, scheint eindeutig. Alle Menschen sind zum Volk Gottes gleichermaßen gerufen, jeder sich mit seinen Fähigkeiten und seinem Christuszeugnis in die Kirche einzubringen. Überdies verdeutlicht das, dem Zweiten Vatikum (nachträglich) zugeordnete Schlagwort *communio* mit seinem sakramententheologischen Urverständnis[70], die Gemeinschaftlichkeit der Menschen untereinander und mit Gott. Gefragt ist daher die Wirkung der verschiedenen Charismen im Heiligen Geist. Ob ein beständiges Kompromissschließen die pneumatologische Dimension des Geisteswirkens in der Kirche sein sollte, lässt sich kritisch mit den Einwänden Joseph Ratzingers in Frage stellen.[71] Das Anliegen, welches sich hinter dem Schlagwort der *Demokratisierung der Kirche* verbirgt, ist allzu verständlich. Jedoch scheint dieses vom Begriff her einem Fehler zu unterliegen. Es geht nicht um Demokratie (im verfassungsjuristischen Sinne), es geht mit Blick auf das kanonische Recht um *Mitbestimmung* (der Laien), *Rechtssicherheit* und vor allem um eine *Wiederbelebung des* (inner-)kirchlichen *Freiheitsdranges*. Diese Forderungen, die mit den Forderungen nach einem Mehr an Demokratie im Verfassungsstaat bisweilen einhergehen, sind – wie aufzuzeigen versucht wurde – nicht Demokratie, sondern Wirkungen von Demokratisierung und Demokratie. Die Wirkung ist also das, was

68 *Demel,* Mitmachen – Mitreden – Mitbestimmen (Anm. 51), S. 31.
69 Vgl. ebd., S. 29.
70 Vgl. dazu *Oskar Saier,* „Communio“ in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Eine Rechtsbegriffliche Untersuchung (= MThSt III. Abt., Bd. 32), Bamberg 1973, insb. S. 26 ff.
71 Vgl. *Ratzinger,* Demokratisierung der Kirche? (Anm. 11), S. 26.

diejenigen, die eine Demokratisierung der Kirche fordern, eigentlich wollen. Demokratisierung der Kirche wäre das falsche Werkzeug, diese Wirkung zu erreichen. Das Ziel dessen, was offenbar fälschlicherweise *Demokratisierung* genannt wird, ist nicht das Absetzen des „Kirchenfürsten" Christus. Das Ziel der anzugehenden und eingeforderten Reformen ist eine Verfassung der irdisch-verfassten Kirche, die sowohl der spirituellen Dimension der Kirche als auch der Lebensrealität der Menschen im 21. Jahrhundert gerecht wird. Statt um eine Demokratisierung handelt es sich wohl vielmehr um eine Verdeutlichung, eine Konkretisierung der Volk-Gottes- und Communio-Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils in „Gegenwart und Wirken der Kirche in der Welt von heute" (GS 2). Die amtstheologischen Aussagen zur Kirchenverfassung sind unveränderliches *ius divinum,* da die Kirche als Sakrament des Heils dem Evangelium verpflichtet ist. Damit hat die Kirche „eine unabänderliche Grundverfassung, die in der göttlichen Offenbarung in Jesus Christus gegeben ist und einer demokratischen Willensbildung des Kirchenvolks nicht untersteht"[72]. Dennoch muss unterschieden werden, was von der kanonistisch tatsächlich ausformulierten Kirchenverfassung bleibenden sowie unabänderlichen Wesens ist und was zeitgestaltliches Wesen ist. Das Göttliche Recht gilt es immer wieder neu zu interpretieren. Die Strukturen der Kirche sind Ergebnis des konkreten geschichtlichen Verständnisses der Offenbarung.

> „Aber es ist gleichzeitig zu betonen, daß solches Recht in der Kirche, das durch Gewohnheit oder ausdrücklichen gesetzgeberischen Akt des Amtes in der Kirche besteht und deswegen eben ‚ius humanum' und nicht unmittelbar ‚ius divinum' ist, damit nicht schon im reinen Belieben des Amtes steht. Im Volk der Kirche bleibt nicht immer ganz zu Unrecht das Mißtrauen wach, daß menschliches Recht in der Kirche, weil und insofern es vom Amt gesetzt werden muß, eigentlich doch der Willkür des Amtes ‚iuris divini' ausgeliefert und so doch nicht eigentlich Recht sei, das dem Kirchenvolk eine stabile Position gegenüber den Entscheidungen des Papstes oder des Gesamtepiskopats gäbe."[73]

Das Ziel, den *Freiheitsdrang der Kirche,* welcher sie durch die Geschichte begleitet hat, wieder zu beleben, gilt es in diesem Maße wieder in den Blick zu bekommen. Dazu gilt es

72 *Rahner,* Demokratie in der Kirche? (Anm. 45), S. 5.
73 Ebd., S. 9.

die kirchlichen Strukturen auf ihre Verstehbarkeit hinsichtlich der Botschaft des Evangeliums zu prüfen. Ob es dazu der bisweilen geforderten „gemischten" Synoden bedarf oder ob es Fragen wie Frauenordination, das Zölibat, Eheverständnis, die Letztverantwortlichkeit zwischen Pfarrer und Pfarrgemeinderat betrifft, erscheint eher zweitrangig, erscheint bisweilen politisch motiviert. Viel zentraler ist es, das Programm, welches das Konzil sich und der ganzen Kirche in den einleitenden Worten der Pastoralkonstitution mitgegeben hat, wieder verstärkt zu beachten. Ein Aufruf, den anderen ernst zu nehmen, Mitsprache durch Eigenverantwortlichkeit zuzulassen, das Vertrauen sich selbst und dem anderen gegenüber aufzubringen, nicht jeden zeitgeistigen Funktionalismus auch in der Kirche umzusetzen. Ein Aufruf, sich auf das Abenteuer der Pilgerfahrt einzulassen:

> „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände. Ist doch ihre eigene Gemeinschaft aus Menschen gebildet, die, in Christus geeint, vom Heiligen Geist auf ihrer Pilgerschaft zum Reich des Vaters geleitet werden und eine Heilsbotschaft empfangen haben, die allen auszurichten ist. Darum erfährt diese Gemeinschaft sich mit der Menschheit und ihrer Geschichte wirklich engstens verbunden" (GS 1).

Die Diözesansynode

Bemerkungen zu den einschlägigen Normen des CIC unter besonderer Berücksichtigung der Instruktion vom 19. März 1997*

Johann Hirnsperger

Die kirchliche Rechtsordnung stellt dem Diözesanbischof amtliche Konsultationsorgane an die Seite, die ihn in der Ausübung seines Leitungsamtes entsprechend ihrer jeweiligen Stellung und Aufgabe unterstützen. Seit alters her nimmt die Diözesansynode einen besonderen Platz unter den diözesanen Beratungsgremien ein. Die tiefgehende Umgestaltung des diözesanen Beratungswesens im Zuge der postkonziliaren Reformen, vor allem die Einführung des Priesterrats und des Pastoralrats, führten keineswegs zur Abwertung oder gar Verdrängung der Diözesansynode, machte es aber notwendig, ihre Stellung und ihre rechtliche Gestalt in vielen Punkten neu zu umschreiben und den geänderten Voraussetzungen Rechnung tragend insgesamt neu zu fassen.[1] Die ungebrochene Vitalität des im Lauf der Rechtsgeschichte sich sehr unterschiedlich ausformenden Instituts der Diözesansynode zeigt sich allein schon daran, dass nach Abschluss des Zweiten Vatikanischen Konzils in sehr vielen Teilkirchen Diözesansynoden durchgeführt wurden.[2] Der Hochschätzung der Diözesansynode als Mittel zur Verwirklichung der vom Konzil gefor-

---

* Der Beitrag wurde erstmals veröffentlich in: Dem Staate, was des Staates – der Kirche, was der Kirche ist. FS Joseph Listl (70), hrsg. von, J. Isensee / W. Rees / W. Rüfner, Berlin 1999, S. 855–873.

1 Vgl. *Winfried Aymans,* Synode – Versuch einer ekklesiologisch-kanonistischen Begriffsbestimmung, in: AHC 6 (1974), S. 7–20; *ders.*, Konzil – Bleibendes und Veränderliches im kirchlichen Synodalwesen, in: Synodale Strukturen der Kirche. Entwicklung und Probleme, Donauwörth 1977, S. 187–207; *Heribert Schmitz,* Die Konsultationsorgane des Diözesanbischofs, in: HdbKathKR[1] (1983), S. 352–364.

2 Vgl. *Winfried Aymans,* Die nachkonziliare Synodalbewegung in Mitteleuropa. Eine rechtsvergleichende Studie, in: Archeion ekklesiastikou kai kanonikou dikaiou, Athen 1973, S. 13–31; *Albin Nees,* Die erste Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1971–1975), Paderborn 1978; *Konrad Hartelt,* Die Diözesan- und Regionalsynoden im deutschen Sprachraum nach dem Zweiten Vatikanum, Leipzig 1979. Nach einer Mitteilung im ORdt, Nr. 29 v. 18. Juli 1997, Dokumentation S. 11, fanden allein in Mitteleuropa in den Jahren 1970 bis 1994 in über hundert Diözesen Synoden statt. Außerdem werden seit einiger Zeit in verstärktem Ausmaß Kirchenversammlungen abgehalten, die in Struktur und Zielsetzung der Diözesansynode ähnlich sind. Sie tragen unterschiedliche Bezeichnungen, z. B. Diözesanforum, Pastorales Forum.

derten Erneuerung entspricht das beträchtliche literarische Interesse, das diese Einrichtung international findet.[3]

Die Kongregation für die Bischöfe und die Kongregation für die Evangelisierung der Völker erließen eine mit 19. März 1997 datierte gemeinsame Instructio, in der die Durchführung von Diözesansynoden geregelt wird.[4]

Der Terminus „Instructio“ meint in diesem Zusammenhang von den beiden genannten Kongregationen kraft administrativer Vollmacht erlassene Ausführungsbestimmungen zu den einschlägigen Normierungen in den cc. 460 bis 468 im Sinn von c. 34.[5]

3 Eine repräsentative Zusammenstellung der einschlägigen neueren Fachliteratur findet sich u. a. bei *Winfried Aymans / Klaus Mörsdorf,* Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici, Bd. 2, 13., völlig neu bearb. Aufl., Paderborn / München / Wien / Zürich 1997, S. 365 f. Vgl. bes. *Giorgio Corbellini,* Il sinodo diocesano nel nuovo codex iuris canonici, Roma 1986; *Richard Puza,* Diözesansynode und synodale Struktur. Ein Beitrag zur Ekklesiologie des neuen CIC, in: ThQ 166 (1986), S. 40–48; *Jerome K. Bello*, The Structure and Competence of the Diocesan Synod, Roma 1987; *Ignacio Perez de Heredia,* El sinodo diocesano y Ia nueva legislación canónica, in: Actas del V Simposio de Teología Histórica. Valencia, 24–26 octubre 1988 (o. J.), S. 59–114; *David M. Ross*, The diocesan Synod. A comparative analysis of the 1917 and 1983 Codes of Canon Law, in: MonEccl 114 (1989), S. 560–571; *Heribert Heinemann,* Der Bischof und die Diözesansynode, in: Zeugnis des Glaubens – Dienst in der Welt. FS Kardinal Hengsbach (80), hrsg. v. B. Hermans, Mülheim/R. 1990, S. 579–602; *Libero Gerosa,* Synodalität und Mitverantwortung auf der Ebene der Teilkirche, in: ThGl 81 (1991), S. 355–367; *Ernesto Cappellini / Gian Giacomo Sarzi Sartori,* Il sinodo diocesano. Storia, normativa, esperienza, Cinisello Balsamo 1994; *Gianfranco Ghirlanda,* Il Sinodo diocesano, in: Ius in vita et in missione Ecclesiae, Città del Vaticano 1994, S. 577–592; *Hans Paarhammer,* Die Diözesansynode in ihrer gegenwärtigen Rechtsgestalt, in: Neue Positionen des Kirchenrechts, hrsg. v. K. Lüdicke / H. Paarhammer / D. A. Binder, Graz 1994, S. 81–117; Synodalrecht und Synodalstrukturen. Konkretionen und Entwicklungen der „Synodalität“ in der katholischen Kirche, hrsg. v. R. Puza / A. P. Kustermann, Freiburg/Schweiz 1996; *Ronald P. Klein,* Diözesansynode – Forum – Pastoralgespräch. Strukturen der Mitverantwortung in der Kirche im Wandel, in: Kirchliches Recht als Freiheitsordnung. GS Hubert Müller (FzK 27), Würzburg 1997, S. 117–141; siehe auch aus: La Synodalité. La participation au gouvernement dans l'Église. Actes du VIIe congrès international de Droit canonique. Paris 21–28 septembre 1990 (L'année canonique, Hors série), Paris 1992: *G. Spinelli,* Il rapporto di collaborazione dei fedeli della chiesa particolare con l'assemblea sinodale (S. 685–688); *Eugenio Corecco,* Articolazione della sinodalità nelle chiese particolari (S. 861–868); *Odette Pontal,* Évolution historique du synode diocésain (S. 521–536); *James H. Provost,* The ecclesiological nature and function of the diocesan synod in the real life of the church (S. 537–558).

4 Vgl. Congregatio pro Episcopis, Congregatio pro Gentium Evangelizatione. Instructio: De Synodis dioecesanis agendis. Additamentum ad instructionem de Synodis dioecesanis agendis, in: AAS 89 (1997), S. 706–721, 722–727. Zur deutschen Übersetzung vgl. ORdt, Nr. 29 v. 18. Juli 1997, Dokumentation S. 8–10, 11 f. Zur Kommentierung vgl. *Antonio Viana,* La instrucción de la curia romana sobre los sínodos diocesanos (19.3.1997), in: Ius Canonicum 38 (1998), S. 727–748. Die Instruktion über die Diözesansynoden wird im Folgenden abgekürzt mit „Instruktion“ zitiert.

5 Dass das römische Dokument eine Instruktion gemäß c. 34 sein will, ergibt sich nicht nur aus der Selbstbezeichnung, sondern vor allem aus den Aussagen zum Zweck der Instruktion: „In diesem Zusammenhang erscheint es nun höchst angebracht, die kirchenrechtlichen Vorschriften über die Diözesansynode zu verdeutlichen und die bei ihrer Ausführung zu beachtenden Vorgehensweisen zu entfalten und zu bestimmen, natürlich stets unter Beachtung der vollen Geltung dessen, was der Kodex des Kanonischen Rechtes bestimmt“ (Instruktion [Anm. 4], Vorwort). Der mögliche Anwendungsbereich geht aber über die Diözesansynoden hinaus, insofern in Form eines nachdrücklichen Wunsches festgehalten wird, dass die kanonischen Normen und die Instruktion bei

Instruktionen sind so wie die Gesetze allgemeine abstrakte Regelungen, stehen dem Rang nach aber unter dem Gesetzesrecht, das sie in keiner Weise außer Kraft setzen können. Kennzeichnend für Instruktionen der römischen Kongregationen ist, dass sie bisweilen den Charakter von Richtlinien für die Gesetzgebung und Verwaltungstätigkeit auf den nachgeordneten kirchlichen Verfassungsebenen haben.[6] Instruktionen richten sich an diejenigen, denen kraft kirchlicher Leitungsvollmacht die Ausführung der betreffenden Gesetze aufgetragen ist, erklärt ihnen gegenüber das Gesetz und legt die Vorgehensweisen in verbindlicher Form fest.[7]

Die Instruktion vom 19. März 1997 enthält eindeutige rechtliche Vorgaben, die bei der Anwendung der einschlägigen Vorschriften des Codex Iuris Canonici zur Diözesansynode zu beachten sind. Sie äußert sich aber auch zu Fragen, die im allgemeinen Recht nicht behandelt werden, vor allem im Zusammenhang mit der Vorbereitung und der Durchführung der Synode. Bezüglich dieser praeter legem geregelten Materien will die Instruktion Leitfäden anbieten, die entsprechend der konkreten Situation der Teilkirche und den Eigenheiten der geplanten Synode angepasst und vervollständigt werden sollen.[8] Zugleich trifft sie eine Reihe von Aussagen, die auf die Erschließung von Sinn und Bedeutung der kirchenrechtlichen Regelungen zur Diözesansynode hinzielen und die vor allem den ekklesiologisch-doktrinellen Hintergrund erhellen.

Der Instruktion ist ein Anhang hinzugefügt, in dem die pastoralen Materien aufgezählt werden, die der CIC der rechtlichen Regelung durch den Diözesanbischof überlässt. Materien dieser Art sind zwar nicht verpflichtend bei Diözesansynoden zu behandeln, sie kommen aber naturgemäß als Beratungsgegenstände für die Diözesansynode primär in Betracht.

Dieser Beitrag beabsichtigt, die Instruktion inhaltlich in wesentlichen Normierungen vorzustellen und die Diözesansynode in ihrer spezifischen rechtlichen Prägung, die sie aufgrund der jüngsten Durchführungsbestimmungen erfährt, sichtbar zu machen.

„Diözesanversammlungen“ oder bei anderen Zusammenkünften, die in ihrer Ausrichtung und Zusammensetzung der Synode ähnlich sind, angewendet werden sollen (vgl. ebd.).

6 Vgl. *Klaus Mörsdorf,* Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex luris Canonici, 11. Aufl., Bd. 1, München / Paderborn / Wien 1964, S. 90.

7 Zur Rechtsfigur der Instruktion vgl. *Hubert Socha,* Kommentar zu c. 34, in: MK CIC, 15. Erg.-Lfg., Essen 1991. Siehe dazu auch *Aymans / Mörsdorf,* KanR (wie Anm. 3), Bd. 1 (1991), S. 223 f.; *Lothar Wächter,* Gesetz im kanonischen Recht. Eine rechtssprachliche und systematisch-normative Untersuchung zu Grundproblemen der Erfassung des Gesetzes im Katholischen Kirchenrecht, St. Ottilien 1989 (= MthStkan Bd. 43).

8 Vgl. Instruktion (Anm. 4), III, C.

1 Zu Begriff und Wesen der Diözesansynode

Die Diözesansynode ist eine Versammlung von ausgewählten Priestern und anderen Gläubigen der Teilkirche, die zum Wohl der ganzen Diözesangemeinschaft dem Diözesanbischof entsprechend den einschlägigen kodikarischen Normen Unterstützung gewähren (c. 460).

Die römische Instruktion unterstreicht, dass es Sinn und Zweck der Synode ist, dem Bischof bei der Ausübung des Leitungsdienstes Hilfen anzubieten, wobei den Priestern als den Helfern und Ratgebern der Bischöfe eine besondere Rolle in der Synode zusteht (vgl. LG 28; PO 2 u. 7). Was den doktrinellen Hintergrund angeht, greift die Instruktion auf ekklesiologische Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils zurück, besonders auf die Lehre von der allen Gläubigen zukommenden Verantwortung für den Aufbau des Leibes Christi und auf die Sicht der Kirche als hierarchischer Gemeinschaft (vgl. LG 7 u. 32). Die von den Synodalen zu erbringende Hilfeleistung besteht wesentlich darin, dass sie über die vom Bischof, der nach dem Willen des Gründers der Kirche das sichtbare Prinzip der Einheit und der einzige Repräsentant seiner Diözese ist[9], vorgelegten Fragen beraten und ihre Meinung dazu kundtun. Das Gewicht, das der Meinungsbildung und der Beratung zuzumessen ist, zeigt sich daran, dass die Instruktion den Bischof verpflichtet, die Synodalen zu ermahnen und sie dazu anzueifern, gemeinsam zu suchen, was der Geist Gottes von der Teilkirche verlangt.[10] Die Synodalen besitzen allerdings nicht entscheidendes, sondern nur beratendes Stimmrecht, so dass dem Bischof freisteht, ihre Voten anzunehmen oder nicht. Aufgabe des Bischofs in der Synode ist es, die Voten zu prüfen und nach der Prüfung darüber zu entscheiden, was in die Erklärungen und Dekrete der Synode Eingang findet.[11]

Das eigentliche Ziel der Synode ist die Förderung des Wohles der betreffenden Teilkirche. Wie die Instruktion ausführt, wird dieses Ziel verwirklicht, wenn die Synode das gemeinsame Anhangen an der Heilslehre Christi fördert bzw. zur Nachfolge Christi anspornt und dadurch die geistliche Erneuerung der diözesanen Gemeinschaft einleitet. Damit verbunden ist die Erneuerung der missionarischen Sendung in der Teilkirche. In diesem Zusammenhang weist die Instruktion auf die Bedeutung der geistlichen Berufe

9 Wie die Instruktion (Anm. 4), I, 1, ausdrücklich festhält, steht der Versuch, die Synode als „Vertretung des Volkes Gottes“ dem Bischof entgegenzusetzen, im Kontrast zu dem der Kirche eigenen Beziehungsgefüge.
10 Vgl. Instruktion (Anm. 4), I, 2.
11 Vgl. Instruktion (Anm. 4), I, 2.

hin und geht davon aus, dass die Diözesansynode schon aufgrund ihrer Zielsetzung lebendiges Interesse an der Verbesserung der Lebensverhältnisse und der Ausbildung des Klerus sowie für die Förderung der übrigen geistlichen Berufe haben müsse.[12]

Für die Diözesansynode ist kennzeichnend, dass die Beratungen nicht im Unverbindlichen bleiben, sondern einen Niederschlag in der diözesanen Gesetzgebung finden sollen. Im Konnex mit dem geistlichen Ziel der Diözesansynode spricht die Instruktion daher vom Aufbau der diözesanen Gemeinschaft, die durch die synodalen Erklärungen und Dekrete geschieht. Bei der inhaltlichen Gestaltung der Synodendokumente ist zu berücksichtigen, dass die Teilkirche mit der Gesamtkirche organisch verbunden ist. Weil der Dienst des Nachfolgers Petri und das Bischofskollegium Elemente sind, die nicht nur der Gesamtkirche zugeordnet sind, sondern auch zum Wesen der Teilkirche gehören, müssen die Aussagen des Lehramtes der Gesamtkirche und die universalkirchliche Disziplin in angemessener Weise in die Dokumente der Synode Eingang finden. Auf der anderen Seite sind die lokalen liturgischen, geistlichen und kanonistischen Traditionen in der Teilkirche zu beachten und soweit erforderlich den heutigen Umständen anzupassen bzw. neue Ausrichtungen für die pastoralen Zielsetzungen vorzunehmen.

Der Abschnitt, in dem sich die Instruktion zum·Wesen und zum Zweck der Diözesansynode äußert, ist für das richtige Verständnis dieser Institution und für die Anwendung der einschlägigen rechtlichen Normierungen von großer Bedeutung. Nur von einem ekklesiologisch-rechtstheologischen Ansatz her, der sich an der Lehre des II. Vatikanums orientiert, erschließt sich ein adäquater Zugang. Soziologisch-demokratische Kategorien allein unter Außerachtlassung der theologischen Perspektiven sind nicht nur untauglich, Wesen und Bedeutung der Diözesansynode zu bestimmen, sondern müssen zu Missverständnissen führen.[13]

2 Zusammensetzung der Diözesansynode

Von Rechts wegen einzuladen und zur Teilnahme an der Synode verpflichtet sind die Inhaber bestimmter Ämter und gewählte Gläubige (ordentliche Synodalen) (vgl. c. 463 § 1). Darüber hinaus kann der Bischof weitere Gläubige als Synodalen nominieren

12 Vgl. Instruktion (Anm. 4), I, 3.
13 Vgl. Instruktion (Anm. 4), I, 1–3.

(außerordentliche Synodalen) (vgl. c. 463 § 2). In der Synodenordnung ist die genaue Anzahl der Synodalen für jede Kategorie anzugeben.[14] Die Art und Weise der Durchführung der Wahlen der Synodalen ist ebenfalls in der Synodenordnung zu regeln.[15] Eine zahlenmäßige Begrenzung besteht insofern, als zu vermeiden ist, dass sich wegen der zu hohen Anzahl die einzelnen Synodalen nicht zu Wort melden können.[16]

Im Fall der Verhinderung ist der Synodale verpflichtet, den Diözesanbischof über den Hinderungsgrund zu informieren. Die Entsendung eines Vertreters ist nur möglich, sofern dies im Gesetz vorgesehen ist (c. 464; vgl. c. 463 § 1 n. 8). Wenn ein Synodenmitglied von der Lehre der Kirche abweicht oder sich gegen die bischöfliche Autorität stellt, hat der Bischof das Recht und die Pflicht, die Entlassung aus der Synode zu verfügen. Der Erlass eines Ausschlussdekretes ist dabei erforderlich. Die Möglichkeit des rechtmäßigen Rekurses bleibt unbeschadet.[17] Diese Bestimmung bietet Schutz dagegen, dass Synodenmitglieder ihr Amt missbräuchlich dazu ausnützen, gegen den Bischof zu agitieren oder die lehrmäßige Einheit mit der Kirche in Frage zu stellen.

2.1 Ordentliche Synodalen

2.1.1 Mitglieder vom Amts wegen

Aufgrund des Amtes, das sie bekleiden, sind zur Diözesansynode einzuladen (c. 463 § 1): der Bischofskoadjutor und die Auxiliarbischöfe (n. 1); die Generalvikare, die Bischofsvikare und der Gerichtsvikar (n. 2); die Kanoniker des Domkapitels (n. 3); die Mitglieder des Priesterrates (n. 4); der Rektor des diözesanen Priesterseminars (n. 6) sowie die Dechanten (n. 7).[18]

2.1.2 Gewählte Mitglieder

Der Diözesanpastoralrat ist berechtigt, eine vom Diözesanbischof festgesetzte Anzahl von Laien zu wählen. In Frage kommen dabei nicht nur Weltlaien, sondern auch Mitglie-

14 Vgl. Instruktion (Anm. 4), III, B, 2.1.
15 Vgl. Instruktion (Anm. 4), III, B, 2.2.
16 Vgl. Instruktion (Anm. 4), III, B, 2.1.
17 Vgl. Instruktion (Anm. 4), II, 5.
18 Zu den Synodenmitgliedern vgl. bes. *Giorgio Corbellini,* Kommentar zu c. 463, in: Comentario exegético al Código de Derecho Canónico, Vol. II/2, Pamplona ²1997, S. 1006–1017.

der der Institute des geweihten Lebens. Der Wahlmodus wird vom Diözesanbischof bestimmt. Kriterien für die Auswahl sind in der Synodenordnung vorzugeben.[19] Der Diözesanbischof ist auch dafür kompetent, eine andere Form der Ermittlung der Laien festzulegen, wenn kein diözesaner Pastoralrat besteht (c. 463 § 1 n. 5). Bei der Auswahl ist darauf Rücksicht zu nehmen, dass die gewählten Laiensynodalen in der personellen Zusammensetzung soweit wie möglich repräsentativ für die ganze Diözese sind (vgl. c. 512 § 2). Bezüglich der persönlichen Eignungsvoraussetzungen fordert die Instruktion, dass nur Gläubige gewählt werden, die sich durch festen Glauben, gute Sitten und Klugheit auszeichnen (vgl. c. 512 § 3). Unabdingbare Voraussetzung für die Teilnahme an der Synode ist eine unter kanonischem Aspekt reguläre Lebenssituation der Laien.[20] Auffallend ist, dass die Instruktion nur bezüglich der Laien die kanonisch reguläre Lebenssituation als Eignungskriterium einfordert, wobei nicht konkretisiert wird, worin die kanonische Regularität besteht. Wegen der Einschränkung auf die Laien sind wohl primär jene Katholiken gemeint, die nur zivilrechtlich verheiratet sind oder nach der Scheidung erneut geheiratet haben. Die nähere Festlegung einschlägiger Kriterien fällt in den Kompetenzbereich des Bischofs und sollte wohl im Regelfall in der Synodenordnung geschehen.[21] Kanonische Irregularität kann aber auch auf andere Weise, etwa durch Kirchenstrafen verursacht sein. Daher ist nicht einsichtig, warum die Eignungsvoraussetzung der kanonischen Regularität nur für Laien und nicht für alle Synodalen gelten sollte.

Auch eine bestimmte Anzahl von Priestersynodalen ist durch Wahl zu bestellen. Näherhin sieht c. 463 § 1 n. 8 vor, dass aus jedem Dekanat – unbeschadet des Teilnahmerechtes der Dekane – wenigstens ein Priester durch Wahl ermittelt wird. Wahlberechtigt sind dabei jeweils alle, die im betreffenden Dekanat eine Seelsorgeaufgabe ausüben. Außerdem ist ein weiterer Priester als Stellvertreter für den Verhinderungsfall zu wählen. Der Bischof setzt die Zahl der im Dekanat zu wählenden Priester fest. Bei einer kleineren Teilkirche kann er alle Priester als Synodalen einberufen.[22]

Zur Diözesansynode sind weiters Obere bzw. Oberinnen von Ordensinstituten und von Gesellschaften des apostolischen Lebens mit Niederlassung in der Diözese einzula-

19 Vgl. Instruktion (Anm. 4), III, B, 2.1.
20 Vgl. Instruktion (Anm. 4), II, 3.1.
21 *Viana,* La instrucción (Anm. 4), S. 736, meint, dass bei der Festlegung der Kriterien die einschlägigen Weisungen, die Papst Johannes Paul II. in „Familiaris consortio" vom 22. November 1981 erließ, als Grundlage dienen könnten. Vgl. AAS 74 (1982), S. 81–191, bes. Nr. 82 u. 84.
22 Vgl. Instruktion (Anm. 4), II, 3.2.

den. Die Auswahlkriterien sind in der Synodenordnung zu fixieren.[23] Die genaue Anzahl und den Wahlmodus legt der Diözesanbischof fest (c. 463 § 1 n. 9).

2.2 Außerordentliche Synodalen

Der Diözesanbischof kann gem. c. 463 § 2 weitere Gläubige als Synodalen einladen, seien es Kleriker, Mitglieder von Instituten des geweihten Lebens oder Laien. Es fällt auf, dass Angehörige der Gesellschaften des apostolischen Lebens in c. 463 § 2 nicht erwähnt werden. Schuld daran dürfte ein redaktionelles Versäumnis bei der Erstellung des CIC sein. Jedenfalls ist kein Grund sichtbar, weshalb Mitglieder von Gesellschaften des apostolischen Lebens nicht als Synodalen nominiert werden dürften.[24] Der Bischof muss bei der Auswahl der frei ernannten Synodalen darauf achten, dass kirchliche Berufungen und apostolische Aufgaben, die bei den Wahlen nicht hinreichend berücksichtigt wurden, zur Geltung kommen. Z. B. kann der Bischof durch entsprechende Nominierungen eine genügende Präsenz von ständigen Diakonen sichern, wenn sie aufgrund der Wahlergebnisse nicht hinreichend repräsentiert sein sollten.[25] Als außerordentliche Synodalen kommen aber auch vor allem Gläubige in Betracht, die aufgrund ihres Wissens, der Kompetenz oder ihrer Stellung herausragen.

2.3 Beobachter

Die Rechtsordnung stellt es in das Ermessen des Diözesanbischofs, Amtsträger oder Mitglieder getrennter Kirchen oder kirchlicher Gemeinschaften als Beobachter zur Diözesansynode einzuladen (c. 463 § 3). Die Präsenz von Beobachtern ist grundsätzlich wünschenswert. Denn sie ist Ausdruck der Sorge um die Ökumene und dient besonders dem wechselseitigen Kennenlernen, aber auch der Förderung der Hilfsbereitschaft und der Zusammenarbeit in der alltäglichen Pastoral. Die Auswahl der Beobachter ist für gewöhnlich in Abstimmung mit den Repräsentanten der jeweiligen Kirche bzw. kirchlichen Gemeinschaft vorzunehmen. Denn diese können am besten entscheiden, wer als Beobachter am geeignetsten ist.[26]

---

23 Vgl. Instruktion (Anm. 4), III, B, 2.1.
24 Vgl. *Aymans / Mörsdorf,* KanR II (Anm. 3), S. 370.
25 Vgl. Instruktion (Anm. 4), II, 4.
26 Vgl. Instruktion (Anm. 4), II, 6.

Der Diözesanbischof kann dem Beobachter fallweise auch Rederecht in der Synode einräumen, nicht aber das Stimmrecht.[27]

3 Einberufung der Synode

Eine Diözesansynode ist in der Teilkirche durchzuführen, wenn die Umstände nach dem Urteil des Diözesanbischofs bzw. des ihm gleichgestellten Leiters einer sonstigen Teilkirche dies anraten. Die Abhaltung in bestimmten zeitlichen Intervallen ist universalrechtlich nicht mehr vorgeschrieben.[28] Als Umstände, die die Durchführung einer Diözesansynode rechtfertigen, kommen Aufgaben oder Notwendigkeiten, aber auch von den Gläubigen vorgebrachte Wünsche und Anliegen in Betracht, die aufgrund ihrer Bedeutung die Diözese in der Gesamtheit tangieren.[29] Der Bischof muss nach Einholung der erforderlichen Informationen letztlich selbst abwägen, ob Umstände eingetreten sind, die die Abhaltung einer Synode nahelegen. Jene Dinge, die er bei den Pastoralbesuchen in Erfahrung bringt, haben bei seinen Überlegungen besonderes Gewicht. Untersuchungen oder Umfragen können weitere wichtige Informationsquellen sein.[30]

Bevor der Diözesanbischof entscheidet, eine Diözesansynode abzuhalten, ist der Priesterrat zu hören. Dies ist zur Gültigkeit der Entscheidung erforderlich (c. 461 § 1).[31] Wenn ein Bischof gleichzeitig für mehrere Diözesen oder für eine Diözese als eigener Bischof, für eine andere aber als Administrator Verantwortung trägt, kann er eine gemeinsame Diözesansynode für alle betreffenden Teilkirchen abhalten (c. 461 § 2).[32] Bezüglich der Einberufung der Synode besteht ein sehr strenger Vorbehalt zugunsten des Diözesanbi-

27 Vgl. *Aymans / Mörsdorf,* KanR II (Anm. 3), S. 370.

28 Gemäß c. 356 § 1 CIC/1917 war wenigstens alle zehn Jahre eine Diözesansynode durchzuführen.

29 Die Instruktion (Anm. 4), III, A, 1, nennt als Beispiele folgende Umstände: das Fehlen eines geeigneten Pastoralkonzepts; die Notwendigkeit, auf höherer Ebene erlassene Normen den örtlichen Verhältnissen anzupassen; das Vorhandensein von Problemen, die auf Diözesanebene gelöst werden müssen; die allgemein empfundene Notwendigkeit eines besseren und wirksameren Miteinanders in der Kirche. Im Anhang zur Instruktion sind nach dem Tria-Munera-Schema geordnet jene pastoralen Materien aufgelistet, die der Codex Iuris Canonici der rechtlichen Regelung durch den Diözesanbischof zuweist. Die Instruktion legt nahe, einschlägige Materien bei der Diözesansynode beraten zu lassen. Allerdings wird angemerkt, dass sich nicht jeder der genannten Gegenstände zur Diskussion auf der Synode eignet. Es liegt letztendlich im klugen Ermessen des Bischofs zu entscheiden, welche Themen er der Synode zur Beratung zuleitet.

30 Vgl. Instruktion (Anm. 4), III, A, 1.

31 Zu den dabei einzuhaltenden Modalitäten vgl. c. 127 § 1. In Apostolischen Vikariaten und Präfekturen ist der Missionsrat zu hören (vgl. c. 495 § 2).

32 Vgl. Instruktion (Anm. 4), III, A, 2.

schofs. Die Entscheidung fällt in seine ausschließliche und persönliche Verantwortung.[33] Wie der Gesetzgeber ausdrücklich feststellt, besitzt der interimistische Leiter der Diözese diese Kompetenz nicht (c. 462 § 1).[34] Die Leitung der Synode ist ebenfalls dem Diözesanbischof reserviert. Er kann aber für die einzelnen Sitzungen den Generalvikar oder einen Bischofsvikar mit dieser Aufgabe beauftragen (c. 462 § 2).

Die Instruktion führt dazu aus, dass die Einberufung durch oberhirtliches Dekret zu geschehen hat. Dieses darf erst erlassen werden, wenn der Priesterrat befragt worden ist und das Thema der Synode feststeht. Bei der Themenfestsetzung kann nur die generelle Themenstellung gemeint sein. Die exakte Umschreibung wäre in dieser Phase vor allem deswegen verfrüht, weil sich erst im Zuge der Vorbereitung herauskristallisiert, welche konkreten Themen der Synode tatsächlich zur Behandlung zugeleitet werden. Die Instruktion äußert sich nicht dazu, in welcher Form im Fall einer gemeinsamen Synode für mehrere Teilkirchen die jeweiligen Priesterräte einbezogen werden müssen, wie insgesamt auffällt, dass das römische Dokument auf spezifische Durchführungsbestimmungen für die gemeinsame Synode mehrerer Teilkirchen verzichtet.[35] Das Dekret, mit dem die Diözesansynode einberufen wird, soll bei einem für die betreffende Diözese wichtigen liturgischen Fest der Öffentlichkeit bekanntgegeben werden.[36]

4 Vorbereitung der Diözesansynode

4.1 Vorbereitungskommission und Synodenordnung

Bei der Vorbereitung der Synode steht dem Bischof die sogenannte Vorbereitungskommission als zentrales Hilfsorgan zur Seite. Ihre Errichtung und die Ernennung der Mit-

33 Vgl. *Corbellini,* Kommentar zu c. 462 § 1, in: Comentario (Anm. 18), S. 1004.

34 Vgl. Instruktion (Anm. 4), III, A, 2. Nach Meinung von *Aymans / Mörsdorf,* KanR II, (Anm. 3), S. 367, kann das Einberufungsrecht nicht einmal durch Spezialmandat dem Generalvikar übertragen werden. Gem. c. 357 § 1 CIC/1917 war vorgesehen, dass der Generalvikar mit entsprechender Sondervollmacht die Diözesansynode einberufen konnte.

35 In der Praxis wird die gemeinsame Diözesansynode ein seltener Ausnahmefall sein, allein schon deswegen, weil den Diözesanbischöfen im Regelfall jeweils nur eine Diözese anvertraut ist. Vgl. *Corbellini*, Kommentar zu c. 461 § 2, in: Comentario (Anm. 18), S. 1000. Wie die Instruktion erneut bestätigt, konzipiert auch die erneuerte Rechtsordnung die Diözesansynode als Einrichtung der jeweiligen Diözese bzw. als diözesanes Ereignis. Auch bei einer gemeinsamen Synode nach c. 461 § 2 (vgl. c. 356 § 2 CIC/1917) muss daher der diözesane bzw. teilkirchliche Charakter zur Geltung kommen.

36 Vgl. Instruktion (Anm. 4), III, A, 1.

glieder sind dem Bischof vorbehalten. Er muss geeignete Priester und Laien in die Kommission berufen. Experten in Kirchenrecht und Liturgie dürfen nicht fehlen. Hinsichtlich der zahlenmäßigen Größe enthält die Instruktion keine Vorgabe. Es ist aber an eine größere Kommission zu denken allein schon deswegen, weil sich in ihr die Verschiedenheit der Charismen und Dienste des Volkes Gottes widerspiegeln soll.[37] Die Aufgabe der Kommission besteht darin, den Bischof bei der Vorbereitung der Synode in den verschiedenen Phasen und auf allen Ebenen umfassend zu unterstützen. Die Sitzungen werden vom Bischof persönlich geleitet, im Fall seiner Verhinderung von einer von ihm beauftragten Person. Zur organisatorischen Unterstützung der Synode kann der Bischof die Einrichtung eines Synodensekretariates verfügen. Die Schaffung einer eigenen Stelle zur Betreuung und zur Information der Massenmedien (Pressestelle) wird sehr empfohlen.[38]

Der Bedeutung, die der Synodenordnung bei der Vorbereitung und bei der Durchführung der Diözesansynode zufällt, Rechnung tragend, enthält die Instruktion eine Reihe einschlägiger Vorgaben und Regelungen.[39] Erarbeitung und Publikation der Synodenordnung sind vom Diözesanbischof zu besorgen und geschehen unter Mithilfe der Vorbereitungskommission. Was den Zeitpunkt der Erstellung betrifft, wird geraten, die Ordnung bereits zu Beginn der Vorbereitungsphase, jedenfalls noch vor der Designierung der Synodalen zu erstellen, sie aber so zu konzipieren, dass erforderlichenfalls nachträgliche Änderungen oder Ergänzungen möglich bleiben. Inhaltlich sind wenigstens folgende Materien zu normieren: a) Zusammensetzung der Synode unter Festlegung der genauen Anzahl der Synodalen in den jeweiligen Kategorien mit Angabe der Auswahlkriterien; b) Modus für die Wahlen der Synodalen und gegebenenfalls für die Wahlen der Inhaber von synodalen Ämtern; c) bei der Synodenversammlung auszuübende Ämter – eigens genannt werden Präsidium, Moderator und Sekretär – sowie die einzelnen Synodenkommissionen und ihre Zusammensetzung; d) Sitzungsmodalitäten unter Angabe von Form und Dauer der Wortmeldungen (mündlich oder schriftlich) und des Abstimmungsmodus („placet“, „non placet“, „placet iuxta modum“).[40] Die Instruktion äußert sich zur Frage des Publikationsmodus nicht. Wenn keine schwerwiegenden Gründe dagegensprechen, erscheint es sinnvoll, die Synodenordnung allgemein bekanntzumachen,

37 Vgl. Instruktion (Anm. 4), III, B, 1.
38 Vgl. Instruktion (Anm. 4), III, B, 1.
39 Vgl. Instruktion (Anm. 4), III, B, 2.
40 Vgl. Instruktion (Anm. 4), III, B, 2.1–2.4.

z. B. durch Publikation im diözesanen Amtsblatt, weil die Diözesansynode ein Ereignis der ganzen Diözesangemeinschaft ist. Jedenfalls müssen die Synodalen vom Inhalt der Ordnung amtlich in Kenntnis gesetzt werden, weil sie zu deren Einhaltung verpflichtet sind (vgl. c. 95 §§ 1 u. 2).

4.2 Vorbereitungsphasen

Bei der unmittelbaren Vorbereitung der Synode geht es in erster Linie darum, die Fragen abzuklären und zu formulieren, die den Synodalen zur Beratung zugeleitet werden sollen. Wie die Instruktion ausführt, darf der Bischof dabei keinesfalls isoliert entscheiden. Die Vorbereitungsarbeiten sind vielmehr so anzulegen, dass die ganze Communio der Teilkirche mit den in ihr vorhandenen Einrichtungen und apostolischen Initiativen erreicht und einbezogen wird. Es fällt auf, dass der Kreis der designierten Synodalen als Träger der Vorbereitung nicht eigens angesprochen wird. Darauf wird wohl verzichtet, um den Charakter der Diözesansynode als Versammlung der ganzen Gemeinschaft der Teilkirche nicht zu verdunkeln. Die Vorbereitung geschieht grundlegend auf geistlich-katechetischer Ebene, umfasst in einem weiteren Schritt die Befragung der Diözese und mündet in der endgültigen Festlegung der Themen.[41]

4.2.1 Geistliche und katechetische Vorbereitung. Information der Öffentlichkeit

Die Diözesansynode ist keineswegs nur ein rechtlich relevanter Vorgang, sondern vom Wesen her auch ein geistliches Ereignis. Ausgehend von der Überzeugung, dass das Gebet von entscheidender Bedeutung für das Gelingen und die geistliche Fruchtbarkeit der Synode ist, verpflichtet die Instruktion den Bischof dazu, alle Gläubigen zum Gebet für die Diözesansynode aufzufordern. Die Mitglieder der beschaulichen Orden werden ausdrücklich hervorgehoben. Der Bischof muss außerdem dafür sorgen, dass den Seelsorgern geeignete Hilfsmittel für die entsprechende Gestaltung der Gottesdienste zur Verfügung stehen.

Der Bischof sollte die Diözesansynode zum Anlass nehmen, die Gläubigen über das Geheimnis der Kirche und über die Teilnahme aller Getauften an ihrer Sendung zu unterrichten. Die Instruktion sieht vor, dass sich diese Katechese inhaltlich auf die lehramt

41 Vgl. Instruktion (Anm. 4), III, C, 1–3.

lichen Aussagen und die einschlägigen Lehren des Zweiten Vatikanums stützen muss. Den Priestern sollten konkrete Hinweise für die Verkündigung (Predigthilfen) an die Hand gegeben werden.[42]

Schließlich ist dafür Sorge zu tragen, dass die Öffentlichkeit über Wesen und Zweck der Diözesansynode sowie über die zu behandelnden Themen informiert wird. Die Instruktion weist in diesem Zusammenhang auf die Erstellung von Informationsbroschüren und den Einsatz der Massenmedien hin. Dem Kontakt zu den Massenmedien und ihrer Betreuung muss besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden, weil ihre Berichterstattung die öffentliche Meinung in hohem Maß prägt.[43]
Das römische Dokument erwähnt nicht eigens, dass zur gleichen Zeit auch eine spezielle Information ad intra geschehen muss, in der die Synodalen in ihre Aufgaben und Pflichten eingeführt werden und die notwendigen Informationen über den Ablauf der Synodenarbeiten erhalten. Besondere Bedeutung kommt dabei der spirituellen Vorbereitung der Synodalen zu.[44]

4.2.2 Befragung der Diözese

Den Gläubigen muss die Möglichkeit geboten werden, zum Thema der Synode Stellung zu nehmen und diesbezüglich Anliegen, Wünsche und Meinungen vorzubringen. Darüber hinaus ist der Klerus gesondert dazu aufzufordern, Vorschläge zu unterbreiten, wie den seelsorglichen Herausforderungen begegnet werden könnte. Der Erhebung der Meinungen bzw. der Vorschläge dient die präsynodale Befragung. Die Kompetenz für die Festlegung der dabei einzuhaltenden Modalitäten ist dem Bischof zugewiesen. Er ist allerdings in seinem Vorgehen keineswegs ganz frei. Denn die Instruktion legt fest, dass er die Befragung in einer Weise gestalten muss, dass wenigstens alle lebendigen Zellen in der Teilkirche einbezogen werden. Dazu gehören jedenfalls Pfarreien, Institute des geweihten Lebens und Gesellschaften des apostolischen Lebens, kirchliche Verbände und bedeutende Gruppierungen sowie die verschiedenen kirchlichen Bildungseinrichtungen. Die Befragung von Einzelpersonen erscheint keinesfalls ausgeschlossen. Der Bischof muss bei diesem Befragungsvorgang die Gefahr des Entstehens von „pressure groups“ vor Augen

42 Vgl. Instruktion (Anm. 4), III, C, 1.
43 Vgl. Instruktion (Anm. 4), III, C, 1.
44 Vgl. *Viana,* La instrucción (Anm. 4), S. 738 f.

haben und immer auch darauf achten, dass bei den Befragten nicht unrealistische Erwartungen hinsichtlich der Annahme ihrer Vorschläge geweckt werden.[45]

4.2.3 Festlegung der Themen

Nach Abschluss des Befragungsvorgangs legt der Bischof die Sachverhalte endgültig fest, über die bei der Diözesansynode zu beraten ist. Die Instruktion hält folgende Vorgangsweise für geeignet:[46] Zu den einzelnen Themen sollen Fragebögen ausgearbeitet werden, wobei jeweils in einer einleitenden Abhandlung die Bedeutung der Fragen im Licht von Lehre und Disziplin der Kirche sowie unter Beachtung der vorausgegangenen Konsultationen darzulegen ist. Die Texte sind unter Leitung der Vorbereitungskommission von Fachleuten zu formulieren und dem Bischof zur Approbation vorzulegen. Schließlich ist eine Dokumentation zu erstellen und den Synodalen zuzuleiten, um das erforderliche Studium vor Beginn der Synodensitzung zu gewährleisten. Die Instruktion enthält keine Angabe über die Länge der Zeit, die den Synodalen für das Einarbeiten in die Texte einzuräumen ist. Bei der Bemessung der Frist ist zu berücksichtigen, dass vor allem die Laiensynodalen häufig nicht über spezielle theologische Fachkenntnisse verfügen und daher für das Studium der Synodenunterlagen ein vermehrter Zeitaufwand erforderlich ist.[47]

5 Ablauf der Diözesansynode

Die Instruktion hält fest, dass die eigentliche Diözesansynode in den Synodensitzungen besteht. Daher sollte ein Gleichgewicht zwischen der Dauer der eigentlichen Synode und der Dauer der Vorbereitungsphasen gefunden werden. Diese Forderung muss als realitätsfremd qualifiziert werden. In der Praxis erstreckt sich in der Regel die Vorbereitung über einen längeren Zeitraum, während die eigentliche Synode innerhalb weniger Tage durchzuführen ist.[48]

---

45 Vgl. Instruktion (Anm. 4), III, C, 2.

46 Auch andere Vorgehensweisen sind grundsätzlich möglich. In dieser Phase können z. B. bereits die Entwürfe für die Synodendokumente erarbeitet werden. Dabei muss jedoch dagegen Vorkehrung getroffen werden, dass die Freiheit der Synodenmitglieder faktisch in der Weise eingeschränkt wird, dass sie sich nur zu einem praktisch fertigen Text äußern sollen. Vgl. Instruktion (Anm. 4), III, C, 3, Anm. 48.

47 Vgl. Instruktion (Anm. 4), III, C, 3.

48 Vgl. Instruktion (Anm. 4), IV, 1.

Zeitlich sind die Sitzungen so anzuberaumen, dass die einzelnen Synodalen die Möglichkeit haben, die in der Aula aufgeworfenen Fragen zu studieren und sich in der Diskussion zu Wort zu melden. Was den Tagungsort angeht, sieht die Instruktion vor, dass wenigstens die bedeutenderen Sitzungen in der Kathedrale abzuhalten sind, dies deswegen, weil dort die Kathedra des Bischofs steht und die Bischofskirche das sichtbare Bild der Kirche Christi ist.[49]

Das synodale Geschehen wird vom gemeinsamen Gebet getragen. Bei Beginn und zum Abschluss der Synode sind Eucharistiefeiern vorgesehen. Diese feierlichen Gottesdienste, aber auch die sonstigen während der Synode abzuhaltenden Gottesdienste sind entsprechend den einschlägigen liturgischen Weisungen im „Caeremoniale Episcoporum" zu gestalten.[50] Es ist dafür Sorge zu tragen, dass die Gottesdienste nicht nur den Synodalen offenstehen, sondern von allen Gläubigen besucht werden können. In der gemeinsamen Feier der Gottesdienste kommt zeichenhaft zum Ausdruck, dass die Synode ein Ereignis ist, das die ganze Diözese betrifft.[51]

Vor der Aufnahme der Beratungen müssen der Präses der Synode und die Synodalen das Glaubensbekenntnis ablegen (c. 833 n. 1).[52] Als Einführung in die jeweilige Synodendiskussion sind die Themen in erläuternden Kurzreferaten genau zu umreißen. Entsprechend dem Grundsatz der Erörterungsfreiheit sind alle vorgelegten Fragen in den Synodensitzungen der freien Diskussion der Synodalen zu überlassen (c. 465; vgl. c. 361 CIC/1917). Das Recht auf Redefreiheit hat im Hinblick auf den grundrechtlichen Charakter der Norm besondere Bedeutung (vgl. c. 212 § 2).[53] Der Bischof ist dafür verantwortlich, dass die Synodalen ihre Meinung tatsächlich frei äußern können, freilich unter Einhaltung des in der Synodenordnung gesetzten Zeitlimits. Die Erörterungsfreiheit stößt allerdings insofern auf eine Grenze, als der Bischof verpflichtet ist, Thesen oder Positionen von der Diskussion auszuschließen, die der ständigen Lehre der Kirche widersprechen oder vom päpstlichen Lehramt abweichen bzw. disziplinäre Fragen betreffen, die der höchsten oder einer anderen kirchlichen Autorität vorbehalten sind.

49 Vgl. Instruktion (Anm. 4), IV, 1 u. 2.

50 Vgl. Caeremoniale Episcoporum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatum. Editio typica. Typis Polyglottis Vaticanis 1984, S. 277–278, Nr. 1169–1176 (De conciliis plenariis vel provincialibus et de synodo dioecesana).

51 Vgl. Instruktion (Anm. 4), IV, 2.

52 Vgl. Instruktion (Anm. 4), IV, 3. Zum Modus der Ablegung des Glaubensbekenntnisses vgl. c. 833 n. 1.

53 Vgl. *John A. Alesandro,* The internal ordering of particular churches, in: The Code of Canon Law. A text and commentary, hrsg. v. J. A. Coriden / Th. J. Green / D. E. Heintschl, New York 1985, S. 378–413, 381.

Die Ausschließungspflicht gilt auch für den Fall, dass diese Thesen mit dem Anspruch eingebracht werden, dem Hl. Stuhl entsprechende „Voten“ zu übersenden.

Theologisch begründet wird die Ausschlussnorm mit dem Hinweis auf die tiefe Verbundenheit, die zwischen der Teilkirche und ihrem Oberhirten und der Gesamtkirche und dem Papst herrscht. Der Bischof als der letztverantwortliche Leiter der Diskussion hat daher auch dafür Sorge zu tragen, dass die Diözesansynode nicht in ein Forum verwandelt wird, das dazu dient, neue theologische Lehren oder abweichende disziplinäre Positionen zu verbreiten und ihnen Gewicht zu geben. Die Ausschließungsbestimmung ist eine rechtseinschränkende Norm, so dass davon auszugehen ist, dass sie in Analogie zu c. 18 der engen Auslegung unterliegt.[54] Nach Abschluss der Debatte sind die verschiedenen Beiträge der Synodalen summarisch und geordnet zusammenzufassen, um das spätere Studium derselben zu erleichtern.[55]

Ausführlich geht die Instruktion auf die synodalen Abstimmungen ein. Sie stellt klar, dass Abstimmungen nicht den Zweck haben, einen bindenden Mehrheitsbeschluss herbeizuführen, sondern dass sie lediglich den Grad der Übereinstimmung der Synodalen in Bezug auf die formulierten Vorschläge ermitteln können. Die Synodalen sind über den spezifischen Zweck ihrer Abstimmungen zu unterrichten. Die Abstimmungsergebnisse haben beratenden Charakter, so dass der Bischof in seiner Entscheidung frei bleibt. Er muss aber bestrebt sein, einem Votum, das die Synodalen allgemein teilen, stattzugeben. Dies gilt aber dann nicht, wenn ein schwerwiegender Grund entgegensteht, den er allein „coram Domino“ zu beurteilen hat.[56]

Die pastorale Dimension der Diözesansynode kommt besonders deutlich in der Anweisung zur Geltung, dass die einzelnen Synodentexte von den zuständigen Kommissionen so formuliert werden müssen, dass sie als Leitfaden für die Seelsorge dienen können. Die Texte sind also stets im Hinblick auf die praktische Verwendbarkeit im pastoralen Dienst zu gestalten.[57]

---

54 Wie die jüngste Synodalpraxis zeigt, werden bei Synoden nicht selten Vorschläge gemacht und von den Synodalen auch angenommen, die in Spannung oder im Widerspruch zur geltenden kirchlichen Disziplin stehen. Die Instruktion scheint auf diese Tendenzen zu reagieren. Die Frage, in welcher Weise die Gläubigen legitime Änderungswünsche den kirchlichen Autoritäten vorlegen können, geht über den Gegenstand der Instruktion hinaus und wird daher nicht aufgegriffen. Vgl. *Provost,* The ecclesiological nature (Anm. 3), bes. S. 557.

55 Vgl. Instruktion (Anm. 4), IV, 4.

56 Vgl. Instruktion (Anm. 4), IV, 5.

57 Vgl. Instruktion (Anm. 4), IV, 6.

6 Unterbrechung und Beendigung der Diözesansynode

Wie es dem Diözesanbischof zusteht, die Diözesansynode einzuberufen, so kommt es ihm zu, deren Ende festzulegen. Er kann aber auch nach seinem klugen Ermessen die Synode unterbrechen oder auflösen (c. 468 § 1). Als Gründe für die Unterbrechung bzw. Auflösung nennt die Instruktion schwerwiegende Hindernisse, die der Fortsetzung der Synode entgegenstehen und die eine solche Entscheidung angemessen oder sogar notwendig erscheinen lassen. Es ist daher keineswegs in das freie Belieben des Bischofs gestellt, die Diözesansynode zu unterbrechen bzw. aufzulösen. Nur Hindernisse, die wenigstens nach der persönlichen Einschätzung des Bischofs die genannten Kriterien erfüllen, können diese Schritte rechtfertigen.[58] Die Unterbrechung bzw. die Auflösung hat durch bischöfliches Dekret zu erfolgen. Vor dem Erlass des Dekretes soll der Priesterrat befragt werden, sofern nicht besondere Einwände dagegen sprechen. Der Bischof ist dabei nicht an das Votum des Priesterrates gebunden.[59]

Die Diözesansynode verlangt, dass das Amt des Diözesanbischofs besetzt ist und dieser seinen Hirtendienst wahrnehmen kann. Deshalb wird die Synode bei Eintritt der Sedisvakanz oder bei Amtsbehinderung von Rechts wegen unterbrochen. Über Fortsetzung oder Beendigung entscheidet der Diözesanbischof, dessen Amtsbehinderung gewichen ist, oder der rechtmäßige Amtsnachfolger (c. 468 § 2).

7 Erklärungen und Dekrete der Diözesansynode

Die jüngste rechtsgeschichtliche Entwicklung, vor allem der Ausbau der Bischofskonferenzen zu Instanzen mit umfangreichen Rechtssetzungskompetenzen führte dazu, dass die normative Funktion, die den Diözesansynoden durch lange Zeit hindurch zukam, deutlich an Gewicht verlor. Kennzeichnend für die gegenwärtige Situation ist überdies, dass die Synoden auf den Erlass normativer Regelungen vielfach weitgehend verzichten und allgemeinen Richtlinien ohne Verpflichtungscharakter, Empfehlungen, Ermahnun-

58 Als Beispiele nennt die Instruktion (Anm. 4), IV, 7, eine Ausrichtung der Synode, die in nicht behebbarer Weise von der Lehre der Kirche abweicht, oder soziale Umstände, die den ruhigen Verlauf der Synodenarbeit stören. Ein Auflösungsgrund ist z. B. auch gegeben, wenn die Synode ihrem Ziel, nämlich der Förderung des Wohles der Teilkirche (vgl. c. 460), nicht mehr dient oder gar Verwirrung und Spaltung verursacht. Vgl. Communicationes 14 (1982), S. 209, cc. 379–388.

59 Vgl. Instruktion (Anm. 4), IV, 7.

gen usw. den Vorzug geben.[60] Die Instruktion stellt sich gegen diese Tendenz insofern, als sie in einer Reihe von Bestimmungen, besonders in jenen zu den Erklärungen und Dekreten der Synode, die mögliche juridisch-normative Dimension der Diözesansynode zur Geltung bringt. Unter Bezugnahme auf c. 466 heißt es: „Durch die Verwendung der Ausdrücke ‚Dekrete' und ‚Erklärungen' weist der Kodex auf die Möglichkeit hin, dass die Synodentexte einerseits aus wirklichen Rechtsnormen – sie können ‚Konstitutionen' oder auch anders genannt werden – oder auch aus programmatischen Weisungen für die Zukunft zu bestehen vermögen und andererseits aus der überzeugten Wiedergabe von Wahrheiten des Glaubens oder der katholischen Moral, insbesondere hinsichtlich der Bereiche, die von größerer Bedeutung für das Leben der Teilkirche sind."[61] Wie auch aus dem zitierten Text ersichtlich ist, darf die rechtlich-normative Dimension natürlich nicht exklusiv verstanden werden. Die pastorale und spirituelle Ebene der Synodenarbeit und vor allem, was an Impulsen für die religiöse Erneuerung in der Diözese von ihr ausgeht bzw. ausgehen soll, entzieht sich in vielem der rechtlichen Fassbarkeit. Überdies fordert die Instruktion in ihrem Anhang den Bischof dazu auf, entsprechend der Regel guter Leitung die gesetzgebende Gewalt nur mit Zurückhaltung und Umsicht zu gebrauchen, um nicht Dinge mit Zwang aufzuerlegen, die man auch durch Rat und Überzeugung erreichen kann.[62]

Ob und in welchem Umfang die Ergebnisse der Synode in die diözesane Gesetzgebung Eingang finden, entscheidet der Diözesanbischof. Er ist der alleinige Gesetzgeber in der Diözesansynode (c. 466). Die Endredaktion der Erklärungen und Dekrete der Synode ist von ihm vorzunehmen.[63] Bezüglich der formalen Kriterien normiert die Instruktion, dass diese Dokumente nur eine einzige Unterschrift tragen dürfen, nämlich die des Diözesanbischofs. Sie müssen stilistisch so formuliert sein, dass deutlich wird, dass er auch ihr Autor ist.[64] Sie dürfen nur veröffentlicht werden kraft seiner Autorität und auf seine Anordnung hin (c. 466). Sofern für Gesetze nichts anderes gilt, erlangen sie einen Monat nach der Promulgation Rechtskraft (vgl. c. 8 § 2). Es fällt auf, dass die Instruktion

60 Vgl. *Viana,* La instrucción (Anm. 4), S. 743 f.
61 Instruktion (Anm. 4), V, 2.
62 Vgl. Instruktion (Anm. 4), Anhang, erster Abschnitt.
63 Vgl. Instruktion (Anm. 4), V, 1.
64 Vgl. Instruktion (Anm. 4), V, 3.

die Erstellung und die Formulierung der Erklärungen und Dekrete der Synode dem Bischof zuweist und keine Mitwirkungsmöglichkeit der Synode vorsieht.[65]

Von Rechts wegen ungültig ist ein Synodendekret, das höherem Recht widerspricht. Unter „höherem Recht" sind in diesem Zusammenhang zu verstehen: die universalkirchliche Rechtsordnung, die Allgemeinen Dekrete der Partikularkonzilien und der Bischofskonferenz sowie jene der Bischofsversammlung der Kirchenprovinz (vgl. cc. 952 § 1 und 1264).[66]

Bezüglich der Informationspflicht ordnet das kirchliche Gesetzbuch in c. 467 an, dass der Diözesanbischof die Dekrete und Erklärungen der Synode dem Metropoliten und der Bischofskonferenz mitteilen muss. Diese Informationen haben einen doppelten Zweck, nämlich das Miteinander im bischöflichen Dienst zu fördern und der Abgleichung bzw. dem Einklang der Gesetze, die in den Teilkirchen der gleichen geographischen oder ethnischen Region erlassen werden, zu dienen.[67]

Bei aller Wahrung der Eigenständigkeit der Teilkirche soll doch einer mit dem Institut der Diözesansynode möglicherweise bisweilen gegebenen Tendenz entgegengewirkt werden, nämlich der zu weitgehenden Abweichung der kirchlichen Normsetzung in benachbarten Teilkirchen. Dies würde die praktische Rechtsanwendung erschweren und die Seelsorge bzw. das kirchliche Leben insgesamt belasten. In einer eigenen Weisung sieht die Instruktion vor, dass der Bischof dafür sorgen muss, dass nach Abschluss der Synodenarbeiten eine Kopie der Synodendokumente der Kongregation für die Bischöfe bzw. der Kongregation für die Evangelisierung der Völker zur Kenntnisnahme übersendet wird. Die Übermittlung geschieht durch den päpstlichen Gesandten.[68]
Für den Fall, dass Synodendokumente, besonders die Synodendekrete, keine Aussage hinsichtlich ihrer Durchführung enthalten, ist es Aufgabe des Bischofs nach Abschluss der Kirchenversammlung die Art und Weise des Vollzugs festzusetzen. Unter Umständen kann er Dokumente auch bestimmten diözesanen Stellen zur Durchführung anvertrauen.[69]

---

65 Nach Meinung von *Viana,* La instrucción (Anm. 4), S. 745 ff., vermag das römische Dokument das Beziehungsverhältnis zwischen Bischof und Synode bei der Vorbereitung und Publikation der Synodaltexte nicht befriedigend zu gestalten. Er stellt die Frage, ob man einen Text als synodal bezeichnen könne, dessen einziger Autor der Bischof sei (vgl. ebd. S. 747).

66 Vgl. Instruktion (Anm. 4), V, 4.

67 Vgl. Instruktion (Anm. 4), V, 5.

68 Vgl. Instruktion (Anm. 4), V, 5.

69 Vgl. Instruktion (Anm. 4), V, 6.

8 Inkrafttreten der Instruktion

Die Instruktion gilt für alle Diözesansynoden, die nach Ablauf von drei Monaten, gerechnet vom Datum der Veröffentlichung in den Acta Apostolicae Sedis an, beginnen.[70] Unter Beginn ist der Akt der Einberufung der Synode zu verstehen. Da das Heft der Acta Apostolicae Sedis, in dem der Rechtstext publiziert wurde, den 20. Oktober 1997 als Ausgabedatum hat, ist davon auszugehen, dass die Instruktion ab dem 20. Jänner 1998 verpflichtet (vgl. c. 203 i. V. m. c. 202 § 2).[71]

9 Abschließende Würdigung

Auch nach der Neugestaltung des Konsultationswesens auf teilkirchlicher Ebene im Zuge der Kodexreform bildet die Diözesansynode die bedeutendste Kirchenversammlung zur Unterstützung des Diözesanbischofs. Die kuriale Instruktion vom 19. März 1997 ergänzt die einschlägigen kodikarischen Vorgaben und konkretisiert sie, vor allem aber enthält sie verbindliche Leitlinien für die praktische Durchführung der Diözesansynode.

Die geistliche Zielsetzung, auf die alle kanonischen Normen und Einrichtungen hingeordnet sind, wird besonders deutlich sichtbar. Die Diözesansynode ist keineswegs nur ein rechtliches Ereignis oder ein bürokratischer Beratungsvorgang, sondern zunächst ein geistliches Geschehen, das vom Wirken des Hl. Geistes getragen wird und die Erneuerung des religiösen Lebens in der Communio der Teilkirche zum Ziel hat. Diese grundlegende Dimension des gesamten synodalen Vorgangs kommt vor allem in den Ausführungen zum Zweck der Diözesansynode und in den Vorschriften hinsichtlich der geistlichen Vorbereitung der Synode und ihres Ablaufs zum Tragen.

Die Instruktion will in den Bestimmungen zur Auswahl der Synodalen und zum Ablauf der Synode sicherstellen, dass die Communio der Teilkirche bei der Diözesansynode repräsentiert wird und die Synodalen ihre Meinung tatsächlich äußern können. Während die Zusammensetzung der Diözesansynode weitgehend vom allgemeinen Recht normiert ist, geschieht die Auswahl der Mitglieder bei ähnlichen diözesanen Versammlungen, z. B.

70 Vgl. Instruktion (Anm. 4), letzter Absatz.

71 Nach der hier vertretenen Auffassung geschieht die Berechnung des Zeitpunkts der Inkraftsetzung analog zur dreimonatigen Legisvakanz gem. c. 8. Vgl. dazu *Hubert Socha,* Kommentar zu c. 8 (6) in: MK CIC, 13. Erg.-Lfg., Essen 1990.

beim sogenannten Diözesanforum, nach den einschlägigen, meist anlassbezogen erst zu erlassenden teilkirchlichen Normen. Dabei kann es auch unter dem Einfluss bestimmter Personen oder Gruppen leicht dazu kommen, dass bei der Zusammensetzung nicht jenes Maß an Repräsentanz erreicht wird, das für die Diözesansynode kennzeichnend ist.

Deutliche Konturen gewinnen die Stellung des Bischofs in der Synode und das rechtliche Verhältnis zwischen ihm und den Synodalen. Die jeweiligen Aufgaben werden umschrieben und klar voneinander abgegrenzt, so dass diesbezüglich Missverständnisse und Unsicherheiten in der Zukunft als ausgeschlossen erscheinen. In mehreren Normen verpflichtet die Instruktion den Bischof dazu, seine Aufsichtskompetenz auszuüben und darüber zu wachen, dass die Diözesansynode in Fragen der Disziplin und der Lehre mit dem kirchlichen Lehramt übereinstimmt und die Verbindung von Teilkirche und Gesamtkirche vertieft wird.

Es wäre eine unangemessene, auch von der Rechtstradition her nicht gedeckte Einschränkung der bischöflichen Kompetenzen, würde auf universalrechtlicher Ebene exakt definiert, welche Beratungsgegenstände in die Zuständigkeit der Diözesansynode fallen. Sinnvoll und hilfreich erscheint es aber, dass die Instruktion Anhaltspunkte und Kriterien nennt, die es dem Bischof erleichtern zu beurteilen, ob die Umstände in der Diözese so gelagert sind, dass eine Diözesansynode einberufen werden soll. Insofern dient die Instruktion auch der Klärung der in der Praxis oft nicht genügend klar voneinander abgegrenzten Kompetenzen der einzelnen Konsultationsorgane auf teilkirchlicher Ebene.

Die römische Instruktion über die Diözesansynoden vom 19. März 1997 normiert die Anwendung des einschlägigen Rechts des Codex Iuris Canonici und entwickelt es in zeitgemäßer Weise weiter. Sie schafft geeignete Voraussetzungen dafür, dass die Diözesansynode auch künftig ein wirksames Instrument im Dienst der „communio“ und der „missio“ der Teilkirche sein wird.

Die Geschichte der zwei Synoden

Kirche im medialen Spannungsfeld

Johannes Laichner

Im November 2014 sprach der Vorsitzende der amerikanischen Bischofskonferenz, Erzbischof Joseph Kurtz in einem Interview über die außerordentliche Bischofssynode zur Familie von einer „Geschichte der zwei Synoden".[1] Der Erzbischof bezog sich in Anspielung auf Charles Dickens bekanntes Buch, „Eine Geschichte aus zwei Städten", auf das Phänomen der ambivalenten Wahrnehmung synodaler Gespräche sowohl unter den teilnehmenden Bischöfen als auch in den medialen Berichterstattungen.

Ob diese Analyse im Besonderen nur für die im Herbst 2015 von Papst Franziskus einberufene Familiensynode zutrifft oder doch grundsätzlich eine Herausforderung für alle synodalen Gesprächsprozesse auf weltkirchlicher Ebene darstellt, soll Gegenstand der folgenden Überlegung sein:

Im Blick auf die lange Konzils- und Synodengeschichte hat sich in den letzten Jahrzehnten vor allem die Rolle der Medien stark verändert. Während kirchlicher Großereignisse wie der Familiensynode im Vatikan wird die Weltöffentlichkeit zum Publikum einer medial geschickt inszenierten Show, in der exklusiv und live von der mitunter kontroversiell geführten Diskussion und dem Ringen der Delegierten um die Wahrheit des Evangeliums berichtet wird. Nicht die Darstellung komplexer theologischer Fragen, sondern die „Rede von zwei Mannschaften, pro und kontra, Konservative und Progressive"[2] beschäftigt Journalisten und Experten in den Fernsehstudios und Zeitungen.

---

1 Vgl. http://www.kath.net/news/48256 (14.11.2014).

2 *Papst Franziskus,* Ansprache im Rahmen der Generalaudienz am Petersplatz in Rom, 10. Dezember 2014: „Auf der Synode haben die Medien ihre Arbeit getan – es gab große Erwartungen, viel Aufmerksamkeit –, und wir danken ihnen, weil sie das auch sehr umfassend getan haben. So viele Nachrichten, so viele! Das war möglich dank des Presseamts, das jeden Tag ein Briefing abgehalten hat. Oft entsprach die Sicht der Medien jedoch eher dem Stil von Sportreportagen oder politischen Nachrichten: Es war häufig die Rede von zwei Mannschaften, pro und kontra, Konservative und Progressive und so weiter. Heute möchte ich darüber sprechen, was die Synode war." Vgl. auch https://w2.vatican.va/content/francesco/de/audiences/2014/documents/papa-francesco_20141210_udienza-generale.html (9.11.2015).

Die seit urkirchlicher Zeit gepflegte Tradition synodaler Beratungen lehrt uns aber, dass Kontroversen zwischen den Delegierten einer derartigen Versammlung durchaus nicht, wie es in der medialen Berichterstattung erscheinen möchte, „eine Panne, ein peinlicher Zwischenfall (sind), sondern dass die Spannung und die gegenseitige Befruchtung von Vielheit und Einheit zum lebendigen Selbstvollzug der Kirche gehört, wie denn alles Lebendige der Spannung bedarf“[3].

Die „Geschichte der zwei Synoden“ beschreibt demzufolge die Gleichzeitigkeit der eigentlichen synodalen Beratung und der sogenannten Synode der Medien bzw. das Nebeneinander von Wirklichkeit und dem medial transportierten Bild einer Wirklichkeit.

Namhafte Synodenteilnehmer sehen diesen Umstand kritisch: Erzbischof Joseph Kurtz führt die Rede von der „Geschichte der zwei Synoden“ explizit als negative Abgrenzung gegenüber jenen Medien ein, die von den Ereignissen aus Rom in alle Welt berichten.[4] Der philippinische Kardinal Tagle, einer der delegierten Präsidenten der außerordentlichen Generalversammlung der Bischofssynode zu Ehe- und Familienpastoral holt zu einer scharfen Medienkritik aus: Einige Leute hätten den Eindruck, dass lediglich die Themen Scheidung und Homosexualität während der Synode besprochen worden seien. Er sei über die bevorzugte Berichterstattung „westlicher Themen“ enttäuscht. Der Kardinal spricht von einer „einseitigen Berichterstattung der Familiensynode zugunsten der reichen Länder“.[5] Kardinal Timothy Dolan, der Erzbischof von New York bringt die Situation zynisch auf den Punkt: „Es muss zwei Synoden gegeben haben“, sagt er und ergänzt: „Die US-Bischöfe sind auf der falschen gewesen.“ Eine dieser beiden müsse wohl sehr kontroversiell gewesen sein, von linken Abweichlern in der Absicht übernommen, die kirchliche Lehre aufzuweichen. Deren Vorhaben sei von „neuen Ottavianis“ verhindert worden, die sich eingebunkert hätten, um dem „frischen Wind der Veränderung“ zu widerstehen. „Schade, dass wir diese Synode verpasst haben“, fügt der Erzbischof von New York augenzwinkernd hinzu. Die Synode, an der US-Bischöfe teilgenommen hätten, sei weniger spannend gewesen.[6]

3 *Joseph Ratzinger*, Die erster Sitzungsperiode des zweiten Vatikanischen Konzils, in: J. Ratzinger, Gesammelte Schriften zur Lehre des zweiten Vatikanischen Konzils, Bd. 7/1 302, hrsg. v. G. L. Müller, Freiburg/Brsg. 2012.
4 Vgl. http://www.kath.net/news/48256 (14.11.2014).
5 Vgl. http://www.kath.net/news/48168 (8.11.2014).
6 http://www.kath.net/news/48256 (14.11.2014).

Die bisherigen Ausführungen dienen nicht dazu, subtil für die Anliegen einer dieser beiden angeblich dort agierenden Parteien zu werben. Etiketten wie „neue Ottavianis" oder „linke Abweichler" sind abzulehnen.

Es sei mit dem Gesagten auch keine negative Abgrenzung gegenüber den Medien intendiert, sondern nur der Fokus auf mediale Begleiterscheinungen einer unter den Augen der Weltöffentlichkeit tagenden Synode gelegt. Es gilt vorerst nur, bewusst den Einfluss der Medienwelt auf synodale Beratungen der Kirche wahrzunehmen.

Die Medienkritik der oben genannten Kardinäle und Bischöfe mag in der Enttäuschung darüber gründen, dass die Synode zu einem gewissen Maß von Meinungsmachern gelenkt wurde, aber sie führt auch klar vor Augen, dass kirchliche Beratungen zunehmend im öffentlichen Raum stattfinden – besonders in der Wahrnehmung demokratischer Gesellschaften. Denn diese leben grundsätzlich von der öffentlichen Auseinandersetzung, die zum großen Teil über Medien geführt wird.

Ob die Kirche das will oder nicht, ob dieses Prinzip von Interessensgruppen missbraucht wird oder nicht, unsere Wahrnehmung von Wirklichkeit und unser Bewusstsein von kirchlichen Vorgängen werden wesentlich von den Medien geprägt. Dies gilt besonders auch für Bischofssynoden. Was heute noch in der Synodenaula hinter verschlossenen Türen besprochen wird, findet sich morgen schon in den Print- und Internetmedien, mitunter auch verkürzt und ungenau.

Es wäre ein Zeichen von Realitätsverweigerung, als Kirche in einer Mediengesellschaft zu leben, die Regeln und Mechanismen dieser Mediengesellschaft aber zu ignorieren. Demzufolge ist es müßig, etwa den Medien einen thematischen Tunnelblick vorzuwerfen, zugleich aber bei den eigenen Hausaufgaben säumig geblieben zu sein. Die Tatsache, dass Medien Inhalte der Synode verkürzt transportieren, sollte weder erschrecken noch bestürzen. Eher muss von kirchlicher Seite im Rückblick selbstkritisch analysiert werden: Haben die Synode und ihre Teilnehmer es versäumt, die Vertreter der Medien mit entsprechenden Kommuniqués und Pressemitteilungen zu versorgen? Wie steht es mit der Öffentlichkeitsarbeit bei derartigen kirchlichen Ereignissen? Stellt sich die Kirche bewusst der Herausforderung, mit den Medien konstruktiv umzugehen oder bleibt sie defensiv, schottet sich in einer kirchlichen Binnenkommunikation ab und handelt nach dem Motto: Reagieren und dementieren statt agieren?

Dabei wäre die Arbeitsweise der Massenmedien hinlänglich bekannt: Wenn internationale Nachrichtenagenturen Informationen und Bilder eines Großereignisses um die Welt schicken, werden diese in nationalen und lokalen Sendungen als Spitzennachricht

übernommen. Dieses Prozedere bedingt automatisch ein Zurückdrängen komplexer Inhalte zugunsten markiger Schlagzeilen. Es gehört zum täglichen Geschäft der Redakteure und Journalisten, den Konsumenten trotz einer unüberschaubaren Flut an Informationen kompakt und schnell zu versorgen. Komplexe Zusammenhänge und theologische Inhalte, wie sie auf Synoden diskutiert werden, können für die breite Masse nur durch Vereinfachung fassbar dargestellt werden. Verkürzungen und Schlagworte dominieren notwendigerweise die Berichterstattung.

Es würde den Rahmen dieses Impulsreferates sprengen, die Dynamik dieser Medienberichterstattung erschöpfend darzustellen. Doch schon aus dem bisher Gesagten lässt sich der Einfluss der Medien auf synodale Beratungen direkt und indirekt feststellen und folglich auch die Notwendigkeit, als Kirche eine dezidiert defensive Haltung abzulegen. Die Tatsache, dass man von kirchlicher Seite immer weniger Einfluss auf medial vermittelte Inhalte und Deutungen nehmen kann, zwingt zum Umdenken. Schon während des II. Vatikanischen Konzils war diese Entwicklung spürbar. Wenige Tage vor seinem Rücktritt erinnerte Papst Benedikt XVI. in einer Predigt an die Spannungen zwischen dem wirklichen Konzil in der Konzilsaula und dem „Medienkonzil“ draußen, d. h. über das, was in den Medien darüber verbreitet wurde. Die Medieninterpretation habe das Konzilsverständnis ganz wesentlich geprägt.[7]

Es ist unumstritten, dass moderne Medien in synodalen Prozessen eine entscheidende Rolle spielen. Sie nehmen Einfluss darauf, welche Themen im Vorfeld einer Synode als wichtig und diskussionswürdig erachtet werden, wie Teilnehmer ihre Wortmeldungen und Beiträge während dieser Beratungen gestalten und wie die Beschlüsse rezipiert und im kirchlichen Alltag umgesetzt werden.

Medien wecken heute durchaus gezielt Erwartungen nach großen Umbrüchen in der kirchlichen Lehre. Synoden könnten nicht am Status quo festhalten, sondern müssten Neues hervorbringen, so die mediale Diktion. „Sensationsjournalismus“ bringt die erwünschte Quote.

Hinzu kommt, dass innerkirchliche Interessensgruppen sich dieser Medien bedienen, um inhaltlichen Positionen in der Öffentlichkeit Gewicht zu verleihen und dadurch der Diskussion eine neue Richtung zu geben. Das trifft auf die sogenannten „linken Ab-

---

7 Ansprache von *Papst Benedikt XVI.* in der Aula Paolo VI. (Vatikan) am 14. Februar 2013 im Rahmen einer Begegnung mit dem Klerus der Diözese Rom. Vgl. http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2013/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20130214_clero-roma.html (9.11.2015).

weichler“ ebenso zu wie auf die „neuen Ottavianis“, um bei den oben genannten Etiketten zu bleiben.

Medien sind und bleiben das mächtige Instrument, die öffentliche Meinung zu beeinflussen. Angesichts dieser Gegebenheit wäre es fatal, sich nach Synoden in zum Teil sehr vereinfachter Medienkritik zu verlieren und die Wirkung der Medien auf Manipulation zu beschränken. Es braucht eine neue kirchliche Sicht auf Medien und deren Rolle in der Gesellschaft, vor allem weil auch das Verhältnis der Kirche zu den Medien zugleich immer auch ein Indikator für ihr Verhältnis zur Gesellschaft ist.

Warum bemüht sich die Kirche nicht offensiv darum, Medien vor, während und nach einer synodalen Beratung in den Dienst des Evangeliums zu stellen?

Natürlich bleibt diese Sicht zu einem gewissen Teil schwärmerisch angesichts der durchaus hinterfragbaren Intentionen der Massenmedien. Doch zwischen kategorischer Ablehnung und euphorischer Zustimmung bleibt ein großes Feld, in dem sich kirchliche Medienarbeit ansiedeln könnte.

Neben diesen Bemühungen um eine gute kirchliche Öffentlichkeitsarbeit bleibt für zukünftige kirchliche Beratungen unter dem Auge der Weltöffentlichkeit ein Punkt besonders bedenkenswert: Nicht die Medienkritik über angebliche Verkürzungen muss verstärkt werden, sondern der einzelne Synodenteilnehmer zu einem besonneneren Agieren vor den Mikrophonen der Journalisten bewegt werden. Obwohl der Papst im Bemühen um ein freies Reden und Denken der Teilnehmer die Beratungen hinter verschlossenen Türen abhalten lässt, überschlagen sich dennoch wenige Meter hinter dem Ausgang der Synodenaula mitteilsame Kardinäle in ihren Analysen und Kommentaren zum Geschehen. Die Deutungshoheit über die Synode liegt aber nicht in den Händen von selbsternannten Experten, sondern allein in denen des Papstes.[8] Er bleibt in jeder Synode der Garant der Freiheit und des Vertrauens und der rechten Lehre, wie Papst Franziskus kürzlich selbst bei einer Generalaudienz am Petersplatz festgestellt hat. Nichts anderes wäre im Sinne Papst Pauls VI., der vor einem halben Jahrhundert die Bischofssynode durch einen primatialen Akt eingerichtet und als ständiges Beratungsorgan neben dem Kardinalskollegium konzipiert hatte.[9] Die Teilnehmer der Synode müssen in Respekt und

8 Vgl. c. 343 CIC.

9 Vgl. *Papst Paul VI.,* Motu proprio „Apostolica sollicitudo – Über die Errichtung der Bischofssynode für die ganze Kirche“ vom 15. September 1965, Rom; „So errichten und bestellen Wir nach reiflicher, allseitiger Überlegung gemäß Unserer Hochschätzung und Ehrerbietung für alle katholischen Bischöfe, und damit diesen reichere Gelegenheit gegeben werde, in noch offenkundigerer und wirksamerer Weise an Unserer Sorge für die Gesamtkirche teilzunehmen, das heißt aus eigenem Entschluss und aus Unserer apostolischen Autorität in dieser

Wahrung ihrer Aufgabe als unverbindliche Beratung der höchsten kirchlichen Autorität Zurückhaltung bei medialen Äußerungen üben. Sie dürfen synodale Beratungen weder als „Schlacht der Positionen“ noch als Ergebnis einer Strategie sehen. Dies würde indirekt den Primat unipersonaler Verantwortung untergraben und die Synode zu etwas anderem machen, als sie es ist: ein reines Beratungsgremium für den Papst.

Einerseits in Bittgebeten den Heiligen Geist für eine fruchtbare und dem Glauben förderliche Berichterstattung der Medien anzurufen und zugleich den Sensationsjournalismus die besten Sager und Schlagzeilen zu liefern, steht keinem seriösen Synodenteilnehmer.

Zugegeben, in den letzten Jahrzehnten scheinen sich die Grenzen zwischen Boulevard und seriöser Kopfmedien, zwischen Informationsjournalismus und Unterhaltung Stück für Stück aufzulösen. Was zählt, ist die Quote, die Auflage.

Die Kirche wäre gut beraten, im Blick auf unsere „mediale Gesellschaft“ eine neue Sicht zu entwickeln und sich den Herausforderungen, die sich aus dieser Veränderung ergeben haben, zu stellen. Diese „Geschichte der zwei Synoden“ muss so gesehen ja in sich nicht widersprüchlich und verwirrend bleiben, sondern als Chance begriffen werden, in einer zunehmend virtualisierten und medial vernetzten Welt die Botschaft des Glaubens klug und besonnen über „neue Kanäle“ zu verkündigen.

Ewigen Stadt einen ständigen Rat von Bischöfen für die gesamte Kirche, der direkt und unmittelbar Unserer Vollmacht unterstellt ist, und dem Wir einen eigenen Namen Bischofssynode geben.“

Der Prozess APG 2010 in der Erzdiözese Wien

Gelebte Synodalität einer lebendigen Kirche

P. Darius Grzegorz Lebok OFM

Die Erzdiözese Wien hat mit ähnlichen Problemen zu kämpfen, wie manche Kirchen in Westeuropa: Schwund der Gläubigen, strukturelle Fragen, Geld- und Personalnot, Erosion des Glaubens. Es sind reale Probleme, aber auch Aufgaben, die als eine Art Prüfstein und Herausforderung gesehen werden können. Christoph Kardinal Schönborn, der Hirte der Erzdiözese Wien, hat zu der Jahrtausendwende einen Prozess initiiert, der die Herausforderungen, vor denen die Diözese steht, als eine reale Aufgabe wahrnimmt. Dieser Prozess trug den Namen APG 2010, in der Anlehnung an die Worte aus der Apostelgeschichte: „Wir können unmöglich schweigen über das, was wir gesehen und gehört haben." (Apg 4, 20).

Der ganze Prozess APG 2010 begann im Jahr 2003 mit der Stadtmission in Wien und endete mit der 4. Diözesanversammlung im Oktober 2013. Diese zehn Jahre sollten den Blick auf die aktuelle Situation der Diözese schärfen und den Weg der Kirche Wiens in die Zukunft vorbereiten. Als eine besondere Form für diesen Prozess wurde der Weg der Diözesanversammlungen gewählt. Diese Versammlungen sind in der Form an die Diözesansynode nach cc. 460–468 CIC angelehnt.

Ein geschichtlicher Überblick über den Prozess APG 2010 ist notwendig, damit man erkennen kann, warum nicht einfach eine Diözesansynode einberufen wurde. Der besondere Weg, den man in der Erzdiözese Wien gewählt hat, wird für diese Teilkirche weitreichende Folgen haben – so ist es auch notwendig, diesen Prozess als einen Weg der geistlichen Erneuerung zu sehen.

1 Stadtmission 2003

Am Anfang des diözesanen Prozesses APG 2010 steht die Stadtmission in Wien aus dem Jahr 2003. Diese wurde von Diözesanbischof Christoph Kardinal Schönborn und der Gemeinschaft Emmanuel initiiert. Die Stadtmission hatte als Ziel, die Menschen in der säkularisierten Stadt durch einen unmittelbaren und konkreten Kontakt zu erreichen. Nach einer zweijährigen Vorbereitungsphase mündete diese Stadtmission in der Missionswoche vom 23. Mai bis zum 1. Juni 2003. In dieser Woche fand ein internationaler Kongress für Evangelisation statt.[1] Die Teilnehmer dieser Veranstaltung nahmen vormittags am inhaltlichen Programm teil, um dann nachmittags das Gehörte in die Praxis umzusetzen. Dabei wurde geachtet, dass die Mission mit einfachen Mitteln durchgeführt wird und die persönliche Begegnung mit den Menschen immer genügend Platz hat.[2]

Die Früchte der Stadtmission aus dem Jahr 2003 sind quantitativ schwer zu fassen. Fakt ist, dass ca. 5000 Teilnehmer dieses Kongresses sich als Straßenmissionare betätigten. Beteiligt waren 110 Pfarren und 70 verschiedene Orden, Gemeinschaften und Bewegungen.[3] Dieser Kongress im Jahr 2003 war auch Ausgangspunkt für weitere Stadtmissionen in Europa, wie z. B. in Paris, Lissabon, Brüssel, Budapest oder Düsseldorf.[4]

Eine der Früchte der Stadtmission in Wien aus dem Jahr 2003 ist der Hirtenbrief von Kardinal Schönborn aus dem Jahr 2008 „APG 2010“. In diesem Brief wurden Diözesanversammlungen angekündigt, die bis zum Jahr 2010 abgehalten werden sollten. Es wurde dabei nicht erklärt, welchen Charakter diese Versammlungen haben sollten. Als Vorbereitung wurden sieben Punkte vorgeschlagen, die auf das Jahr 2010 hinführen sollten. Dem Brief kann man die große Sorge von Kardinal Schönborn um die Erzdiözese Wien entnehmen. Andererseits ist es ein Blick in die Zukunft gewesen, der die ganze Gemeinschaft der Kirche in die Entwicklung neuer Strategien einbinden sollte.[5]

In einem Kanzelwort vom 26. Oktober 2008 hat Kardinal Schönborn als ersten Punkt des Prozesses AGP 2010 die Diözesanwallfahrt nach Rom im April/Mai 2009 genannt.[6] Diese geistlichen Vorbereitungen auf die angekündigten Diözesanversammlungen, sind ein wichtiger Punkt gewesen. Daran kann man erkennen, dass der ganze

---

1 *Otto Neubauer,* Pionierprojekt Stadtmission Wien 2003, S. 82.
2 *Andrea Geiger,* Freude in Fülle. APG 2010 – Einladung zu einem „viel-stimmigen“ Prozess., S. 12 f.
3 *Neubauer,* Pionierprojekt Stadtmission Wien 2003, S. 82.
4 *Neubauer,* ebd., S. 89 f.
5 Vgl. Hirtenbrief AGP 2010 vom 1. Oktober 2008 von *Christoph Kardinal Schönborn*.
6 Kanzelwort zum 26. Oktober 2008 von *Christoph Kardinal Schönborn*, S. 3.

Prozess APG 2010 nicht nur eine strukturelle Reform der Erzdiözese bewirken sollte. Kardinal Schönborn ging es von Anfang an mehr darum, die Katholiken zu unterstützen und sie in die Verantwortung für die Kirche einzubinden. Die geistliche Dimension ist bei diesem Prozess nicht zu unterschätzen – auch deswegen ist APG 2010 nicht einfach systematisch zu erfassen.

2 Die Diözesanversammlungen

Die 1. Diözesanversammlung fand vom 22. bis 24. Oktober 2009 in der Innenstadt von Wien statt und stand unter dem Motto: Unmöglich können wir schweigen – Warum, was und wen verkündigen wir heute? Das Ziel der Versammlung war die Vergewisserung und die Klarstellung des Auftrags der Kirche in der Erzdiözese Wien heute. Es ergaben sich einige Problemfelder, die zur Sprache gebracht wurden: in der Liturgie, im Alltag (Lehre der Kirche und die Lebenswirklichkeit der Menschen) und die Probleme der aktiven Gemeinden in der Zusammenarbeit mit anderen Gemeinden.[7]
1200 Delegierte trafen sich in und um den Stephansdom. Es waren Vertreter aus 660 Pfarren der Erzdiözese, die der Einladung des Kardinals gefolgt waren. In einem einführenden Wort zur Diözesanversammlung fragte Kardinal Schönborn: Stehen wir vor einer neuen Epoche des Christseins? Diese Frage sollte verdeutlichen, dass diese Tage vor allem ein Ringen um das Wort Gottes für die Zukunft der Erzdiözese sein würden.

In diesen Tagen ging es vor allem um die Erfahrung der Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden. Im Teilen der eigenen Gotteserfahrung sollte die Kirche erfahrbar und erlebbar gemacht werden. Ein wichtiger Teil der Diözesanversammlung war das gemeinsame Gebet. Am zweiten Tag gab es Gruppenarbeit in verschiedenen Themenbereichen. Die Beteiligten stellten sich der Frage: Was hindert mich an der Verkündigung? Die Ergebnisse aus den Gruppen wurden dann öffentlich präsentiert. Die Teilnehmer wurden dazu eingeladen, ihren eigenen Glauben in die Öffentlichkeit zu tragen.[8]

Am dritten Tag haben Kardinal Schönborn und die drei beteiligten Bischofsvikare öffentlich ihre Erfahrung der ersten Diözesanversammlung mitgeteilt. Die zweite Diözesanversammlung wurde für März 2010 angekündigt.

7 Vom Wendepunkt der Hoffnung. Der Prozess APG 2010 in der Erzdiözese Wien, S. 19.
8 *Geiger,* „… Freude in Fülle haben …“ Am Beginn war Apostelgeschichte – als Diözese von den Anfängen lernen, S. 95.

Die 2. Diözesanversammlung dauerte vom 11. bis zum 13. März 2010. Die Fragen waren: Wie und wem verkündigen wir Christus? Als Ziel wurden die Vergewisserung über die Haltung und die Methodik des Prozesses APG 2010 angegeben. An der Veranstaltung nahmen ca. 1400 Delegierte aus den Pfarren der Erzdiözese Wien teil.

Diese Versammlung war geprägt von dem Missbrauchsskandal, der in dieser Zeit in der Öffentlichkeit diskutiert wurde.[9] So nahm Kard. Schönborn am Anfang auch Stellung zu dieser Frage. Dr. Regina Polak hat die Auswertung der sieben Arbeitskreise der ersten Diözesanversammlung vorgestellt. Die ganze Versammlung wurde wie gewohnt vom gemeinsamen Gebet getragen.

Im Plenum wurde auch die Frage erörtert, was Mission eigentlich ist und wie sie gelingen kann. Die Absichtslosigkeit der Mission wurde betont. Es ging darum, in Erinnerung zu rufen, dass der Andere kein Objekt, sondern das Subjekt der Mission sein soll.[10] In den Gruppen hat man vor allem die Frage gestellt: Was fördert mich, das Evangelium zu verkündigen? Die Ergebnisse wurden im Stephansdom und online präsentiert. Später wurden in verschiedenen Workshops verschiedene Missionsmodelle vorgestellt.

Am dritten Tag hat die Diözesanleitung der Erzdiözese Wien in einer Podiumsdiskussion ihre eigenen Sorgen und Freuden bezüglich der Zukunft der Kirche Wiens vorgestellt. Kardinal Schönborn hat am Ende der Diözesanversammlung betont, dass die Offenheit dieser Tage der Kirche bewahrt bleiben soll. Für den 18. September 2010 wurde ein Studientag zum Thema der Strukturfragen angekündigt. Begleitend zu der Diözesanversammlung fand später eine Missionswoche statt (24.–30. Mai 2010).

Während der 3. Diözesanversammlung vom 14. bis zum 16. Oktober 2010 wurden folgende Fragen erörtert: Was wirkt der Herr bei uns? Was macht das Erlebte mit uns? Was wird anders? Es kamen ca. 1500 Delegierte zusammen. Ziel dieser Versammlung war es, Verpflichtungen zu übernehmen und Handlungs- und Entwicklungsperspektiven zu erarbeiten.[11] Wichtig war es hinzuschauen, welche Strukturen behalten und welche verändert oder gelassen werden sollten. Es sollte für die Erzdiözese Wien ein Masterplan entwickelt werden – einer, der sich am Meister selbst, Jesus Christus, orientiert. Einer der zentralen Anliegen von Kard. Schönborn war die Einrichtung der Jüngerschulung in der

9 *Jost Müller-Neuhof,* Der Papst und die Pflichten, Tagesspiegel vom 14. März 2010.
10 Dazu: *Markus Gehlen / Otto Neubauer,* Mission: Auf Augenhöhe und in Herzensnähe.
11 *Geiger,* „… Freude in Fülle haben …“ Am Beginn war Apostelgeschichte – als Diözese von den Anfängen lernen, S. 96.

Erzdiözese. Diese Schulung sollte die nötigen Reformen ermöglichen. Es wurde betont, dass vor jedem Strukturwandel die persönliche Umkehr stehen soll.
In den Gesprächsgruppen hat man versucht, der Frage nachzugehen, was der eigene Beitrag zu Veränderung sein kann und was die Erwartungen an die anderen sind. Die Ergebnisse wurden im Stephansdom und online präsentiert.

2.1 Hirtenbrief vom 15. Mai 2011

Nach den drei Diözesanversammlungen richtete Kard. Schönborn an die Gläubigen der Erzdiözese Wien am 15. Mai 2011 einen Hirtenbrief. Er schaute zurück auf den gestarteten Prozess APG 2010 und stellte fest, dass es richtig war, diesen Prozess ergebnisoffen zu gestalten. Bewusst wurden keine Beschlussdokumente vorbereitet – es ging vielmehr darum, das Wirken Gottes in seinem Volk wahrzunehmen und aus dieser Erfahrung heraus die gemeinsame Zukunft zu gestalten.[12]
Die gemeinsame Zukunft der Erzdiözese Wien soll nun in einem „Masterplan" vorbereitet werden. Für diesen Prozess war es wichtig, dass nicht unbedingt strukturelle Fragen im Vordergrund standen, sondern erstens die aktuelle und reale Situation der Kirche von Wien wahrgenommen wird. Zweitens soll dieser „Masterplan" sich an Christus, dem Meister, ausrichten.[13] Dafür sollten die notwendigen Schritte nun erarbeitet werden.

Hierfür wurde eine Arbeitsgruppe gegründet. Die Mitglieder der Gruppe waren: Generalvikar Nikolaus Krasa, Weihbischof Stephan Turnowszky, Bischofsvikar Matthias Roch, Pastoralamtsleiterin Veronika Prüller-Jagenteufel, Michael Scharf, Andrea Geiger, Otto Neubauer und Otmar Spanner. Die erarbeiteten Vorgangsweisen sollten dann von den zuständigen Organen der Diözese realisiert werden.[14]

In sieben Punkten stellte Kardinala Schönborn Eckpunkte des zu erarbeitenden „Masterplanes" vor. Diese waren:

1. Neu in die Lebensschule Jesu gehen – Jüngerschaftsschulen errichten. – Ein Ausbildungslehrgang für Leitung in kleinen christlichen Gemeinschaften sollte errichtet werden.[15]

12 *Christoph Kard. Schönborn,* Hirtenbrief vom 15. Mai 2011, S. 5.
13 *Schönborn,* ebd., S. 10 f.
14 *Schönborn,* ebd., S. 12 f.
15 *Schönborn,* ebd., S. 14 f.

2. Neues miteinander von gemeinsamem Priestertum der Gläubigen und dem Weihepriesteramt. – Hier sollte, vor allem für die Diözesanleitung, der Grundsatz gelten: Das Vorhandensein des Charismas der Leitung ist entscheidend für die Besetzung der Leitungsämter.[16]
3. Christliche Gemeinschaften und Gemeinden am Ort – Aufbauen, Stärken und Gründen. – Die Strukturfragen sollten angeschaut werden. Kardinal Schönborn hat auch angekündigt, dass keine neuen Pfarrer eingesetzt werden, bis diese Fragen genau geklärt sind – sondern nur Moderatoren, damit die Ämterfrage die Reformen nicht behindert.[17]
4. Neue Gemeinden jenseits der territorialen Ordnungen entwickeln und unterstützen. – Vor allen Strukturfragen sollen die vorhandenen Gemeinden gestärkt und neu ausgerichtet werden. Die neuen Visitationsordnungen werden vor allem die Frage der Mission in den Blick nehmen.[18]
5. Eine neue Pastoral des Rufens – für Dienste der Hingabe und Professionalität. – Alle Hauptamtlichen Mitarbeiter in der Diözese sollen darin unterstützt werden, dass sie sowohl professionell, wie auch mit Hingabe für die Gläubigen arbeiten. Alle Einrichtungen der Diözese sollen einen grundlegenden Dienstcharakter haben.[19]
6. Loslassen für Neues – Wagemut ist gefragt! – Alle Einrichtungen der Diözese sollen sich als Ziel setzen 10 % ihrer Ressourcen für das Neue und den Wandlungsprozess einzusetzen.[20]
7. Aufbau der Allianzen im „Tun der Gerechten" stärken. – Die Gläubigen sollen sich mit Menschen und Einrichtungen zusammenschließen, die die Not der Menschen lindern und im Sinne des Evangeliums handeln – auch wenn sie nicht katholisch oder christlich geprägt sind.[21]

Für das Frühjahr 2013 wurde eine Diözesanwallfahrt zu den paulinischen Gemeinden angekündigt. Diese sollte als Ziel die spirituelle Ausrichtung des ganzen Prozesses APG 2010 zu stärken, haben. Damit endete auch APG 2010 und der weitere Weg der

16 *Schönborn,* ebd., S. 16 f.
17 *Schönborn,* ebd., S. 18 f.
18 *Schönborn,* ebd., S. 20 f.
19 *Schönborn,* ebd., S. 22 f.
20 *Schönborn,* ebd., S. 24 f.
21 *Schönborn,* ebd., S. 26 f.

Erneuerung der Erzdiözese Wien wurde in dem Prozess APG 2.1 gestaltet. Für Oktober 2013 wurde eine weitere Diözesanversammlung angekündigt.[22]

2.2 Leitlinien für den diözesanen Entwicklungsprozess Apg 2.1 (5. Sept. 2012)

Die Steuerungsgruppe (Erzbischof Christoph Kard. Schönborn OP, Bischofsrat und APG-Team) des Diözesanen Entwicklungprozesses Apg 2.1 tagte vom 3. bis 5. Sept. 2013. Am 5. Sept. 2013 wurden dann Leitlinien für den Diözesanen Entwicklungsprozess Apg 2.1 verabschiedet. In den Punkten wurden wichtige Hinweise für die weitere Vorgangsweise skizziert.

An erster Stelle wurde gefordert, dass die Einheiten der Erzdiözese Wien sich vor allem auf die Mission und Nachfolge Christi ausrichten. Der Dienst an den Menschen soll im Vordergrund stehen. Diese Mission soll von allen Getauften und Gefirmten getragen werden.

Die Gestalt der Pfarre in der Zukunft muss sich an der Lebenswirklichkeit der Menschen und an den Menschen selbst ausrichten. So sollen Weite, Offenheit, Flexibilität, Mobilität, Vernetzung, Vielfalt und Verschiedenheit die Kriterien sein, an denen sich die neuen Pfarren ausrichten. Zugleich soll das Bedürfnis der Gläubigen nach Heimat und Geborgenheit stärker wahrgenommen werden. Hierzu soll es ermöglicht werden, dass der Glaube in kleinen Gemeinschaften gelebt werden kann. Wichtig soll auch die Wahrnehmung des Dienstes der Leitung als eines Dienstes an der Gemeinschaft gestärkt werden. Die Ressourcen sollen in einer missionarischen Kirche klug und verantwortlich eingesetzt werden.[23]

Als ein Zielbild der territorialen Organisation der Diözese soll gelten: „Viele örtliche von Laien geleitete Gemeinden bilden gemeinsam eine neue Pfarre, die von Priestern und Laien gemeinschaftlich unter der Letztverantwortung eines Pfarrers geleitet wird.“[24]

Es wurde auch eine Liste von Kriterien für die Ordnung neuer Pfarren präsentiert. Diese Pfarren sollen folgende Charakteristika erfüllen:

- Eine Pfarre soll von einem Priesterteam geleitet werden – nach dem Modell des c. 517 § 1 CIC.
- Die Leitung der Pfarre soll von Laien und Priestern getragen werden.

22 *Schönborn,* ebd., S. 28.
23 Leitlinien für den Diözesanen Entwicklungsprozess Apg 2.1, Pkt. 1.
24 Ebd., Pkt. 2.

- Die Verantwortung für die Filialgemeinden soll bei Getauften und Gefirmten liegen.
- Die Pfarre soll die Nachfolge Christi und Jüngerschaft fördern – auch durch den sonntäglichen Pfarrgottesdienst und die Wortgottesdienste in den Filialgemeinden, wo Eucharistie nicht möglich ist.
- Die Größe der Pfarre soll einen charismenorientierten Einsatz von Priestern und Laien ermöglichen und fördern – dafür sollen die Seelsorger, soweit es möglich ist, von den Verwaltungsaufgaben befreit werden.
- In den nächsten zehn Jahren sollen 80 % der neuen Pfarren gebildet sein.
- Die Ordensgemeinschaften sollen in diesen Prozess eingebunden werden.[25]

2.3 4. Diözesanversammlung – 17.–19. Oktober 2013

Zu dieser Versammlung kamen wieder ca. 1400 Delegierte aus den Pfarren und den Ordensgemeinschaften. Es fand eine Rückschau statt, die den Weg, der mit der Stadtmission im Jahre 2003 angefangen hatte, durchleuchtete. Durch das Hinschauen auf die zwei letzten Kapitel der Apostelgeschichte (Apg 27 u. 28) hat man versucht zu lernen, wohin die eigenen Erfahrungen der Kirche Wiens die Gläubigen führen werden. Es ging um die Vergewisserung über den Auftrag von APG 2010 und einen konkreten Blick auf den weiteren Weg, der zu beschreiten ist. Die dringlichste Frage, die auch am einfachsten zu behandeln war, war die Strukturfrage.

Den Delegierten wurden die nächsten Schritte für den Prozess APG 2.1 vorgestellt. Ziel der Versammlung war vor allem Austausch, Nachdenken und gemeinsames Gebet, damit der weitere Weg der Erzdiözese Wien in die Zukunft ermöglicht wird.

2.4 Umsetzung in den Vikariaten und Ausblick

Kurz nach der 4. Diözesanversammlung wurden für die drei Vikariate der Erzdiözese Wien Projektaufträge verfasst. Diese sollten die Umsetzung der Leitlinien des Diözesanen Entwicklungsprozesses APG 2.1 konkretisieren. So wurden für das Vikariat Nord am 15. November 2013, für das Vikariat Stadt am 13. Juni 2013 und am 29. April 2014 sowie für das Vikariat Süd am 14. Jänner 2014 entsprechende Dokumente verfasst und

25 Ebd., Pkt. 3.

Koordinierungsteams errichtet sowie notwendige Schritte eingeleitet, damit der Prozess weiterschreiten kann.

In diesen Papieren wurden Ordnungen erlassen, damit klar ist, wer für den Prozess zuständig ist und wie er ablaufen soll. Es wurden auch teilweise konkrete Zeitpläne für die Umsetzung der Leitlinien von 2012 verfasst.

In zwei weiteren Papieren wurde der Prozess APG 2.1 konkretisiert. Am 1. Oktober 2014 wurde die Rahmenordnung Liturgie – Sonntagskultur veröffentlicht. Sie befasst sich vor allem mit der Gestaltung des Sonntags in der Erzdiözese Wien. Diese Rahmenordnung wurde von Kardinal Schönborn ad experimentum bis zum 1. März 2017 approbiert. Dieses Dokument regelt die Feier des Sonntags als Leben aus dem Ostergeheimnis. Viele Einzelbestimmungen sollen es ermöglichen, den Sonntagsgottesdienst als die zentrale Feier der Kirche zu bewahren und hervorzuheben.
Auch am 1. Oktober 2014 wurde die Vision neuer Pfarren und die Ordnung für den Pfarrgemeinderat mit Gemeindeausschüssen in der Erzdiözese Wien veröffentlicht. Diese Ordnung gilt für alle ab 2015 errichteten Pfarren bis zur Pfarrgemeinderatswahl 2017 ad experimentum.

3 Einige Anmerkungen

Wenn man die Entwicklung von APG 2010 betrachtet, stellt sich die Frage, warum dieser Prozess nicht als eine Diözesansynode veranstaltet wurde. Erstens bindet die Form der Diözesansynode den Bischof an die Vorschriften des CIC. Das ist für sich zwar nichts Schlechtes, würde aber den Bischof in einigen Punkten einschränken – z. B. in der Wahl der Delegierten und ihrer Teilnahme an den Versammlungen.[26] Die Form die hier für die Erzdiözese Wien gewählt wurde, weist viele Merkmale einer Diözesansynode auf. Gleichwohl ermöglichte die nicht kanonische Art der Versammlungen, auf die Entwicklungen während des Prozesses APG 2010 schnell zu reagieren.

Es gibt aber einen viel wichtigeren Grund für die Wahl der Form des Prozesses APG 2010. Eine Diözesansynode hat ein anderes Gewicht in dem Bewusstsein der Gläubigen als eine Diözesanversammlung. Da aber auch bei der Diözesansynode alle Erklärungen und Dekrete vom Bischof selbst erlassen werden, hat die Diözesansynode selbst keine

26 Siehe cc. 463 und 464 CIC.

gesetzgeberische Kraft.[27] Genauso wurde in den Diözesanversammlungen verfahren. Aus den Vorschlägen, die einzelne Gremien ausgearbeitet haben, sind dann verschiedene Gesetze und Anordnungen entstanden, die der Bischof selbst erlassen hat. Die Form der Diözesanversammlungen ermöglichte vor allem den dialogischen Charakter dieses Prozesses zu bewahren. So schreibt Kardinal Schönborn:

> „Das war aber die Idee hinter der Methode unserer drei Diözesanversammlungen. Wir hatten bewusst keine vorbereitenden Kommissionen gebildet, keine Dokumente vorbereitet, um sie dann in langen Debatten zu bearbeiten, zu verabschieden – und dann in den Schubladen liegen zu lassen. Wichtiger als Papiere war mir das offene Wort, die Atmosphäre des gegenseitigen Hörens, des gemeinsamen Betens und Feierns. So entstand ein ganz eigenes Klima, das ich als wohltuend, wertschätzend und aufbauend erlebt habe."[28]

Es war für APG 2010 wichtig und entscheidend, dass die Versammelten ihre eigene Erfahrung von Kirche und den eigenen Glauben in dem gebotenen Rahmen miteinander teilen durften. Das ermöglichte auch, ergebnisoffen zu arbeiten und auf den hinzuhören, der der wahre Hirte der Kirche ist: auf Jesus Christus.[29] Es ging darum, den Weg zu entdecken, den Gott für die Kirche Wiens bereithält. Ob das gelungen ist, wird die Zeit zeigen.

Der Prozess APG 2010 nahm sein Ende mit der vierten Diözesanversammlung. Der Weg der Erneuerung der Erzdiözese Wien soll jedoch weitergehen. Die Ergebnisse von APG 2010 wurden von der Diözesanleitung übernommen und münden in dem Prozess APG 2.1 – „Gerufen in die Schule des Meisters". Die folgenden Etappen sind nun der Konkretisierung der Vorschläge des APG 2010 gewidmet. Nun sollen Strukturprobleme gelöst, Jüngerschaftschulen und vieles mehr in der Diözese eingerichtet werden.

Was man auf jeden Fall über APG 2010 sagen kann ist, dass diese Art, in einer Teilkirche die Gläubigen an dem gemeinsamen Weg des Glaubens teilhaben zu lassen, ein gelungener Versuch die Synodalität der Kirche zu unterstreichen war. Alle Diözesanver-

---

27 C. 466 CIC.

28 *Schönborn,* Hirtenbrief vom 15. Mai 2011, S. 5.

29 „Was verstehe ich unter ‚Masterplan'? Es ist nicht ein billiges Wortspiel, wenn ich darunter zuerst den Plan verstehe, den der Meister, unser Herr, selber mit uns hat. Wenn wir nicht Seinen Plan zu verwirklichen suchen, mühen wir uns umsonst." *Schönborn,* Hirtenbrief vom 15. Mai 2011, S.11.

sammlungen waren davon geprägt, dass alle Gläubigen ihre eigene Gotteserfahrung mit anderen teilen konnten. So waren die Versammlungen vor allem ein Ort, an dem der Glaube der Kirche erfahren und geteilt werden konnte. Warum die Synodalität für diesen Prozess so entscheidend war, erklärt sich, wenn man ein Wort dazu von Kardinal Schönborn näher betrachtet:

> „Synodos heißt ‚gemeinsamer Weg'. Synodalität heißt ‚gemeinsam auf dem Weg sein'. Wer gemeinsam auf dem Weg ist, braucht ein klares Ziel. Methode kommt von Methodos: ‚Weg zu etwas hin'. Soll der Syn-odos gelingen, ist der met-hodos ganz entscheidend. Die Debatten über die Methode der Synode sind keine nebensächlichen Fragen der Organisation. Sie bestimmen sehr prägend mit, ob der Syn-odos zum Ziel führt. Um dieses Ineinander von synodos und methodos zu bedenken, schlage ich vor, auf die Ursynode', das Urmodell der Synode zu blicken, auf das sogenannte ‚Apostelkonzil' von Jerusalem. Mir scheint nämlich gerade die Methode, die damals angewandt wurde, für den weiteren Weg der Bischofssynode wegweisend zu sein. Und wir können durchaus im Rückblick sagen: diese erste Synode war so erfolgreich, dass wir heute noch von ihren Früchten leben."[30]

Die volle Ergebnisoffenheit des Prozesses APG 2010 ermöglichte, dass die Diözese aus ihrem eigenen Glaubenszeugnis heraus dem Herrn begegnen konnte. Es mag für so manchen unbefriedigend sein, weil man vielleicht von der Kirche gewohnt ist, dass man zielorientiert arbeitet. Das war aber die Stärke von APG 2010, dass das Ziel Jesus Christus, und alles andere ein Ergebnis des Hinhörens auf seine Stimme war. Auch deswegen wurde von den Verantwortlichen keine Diözesansynode einberufen – damit die Erwartungen nicht das Miteinander zerstören – das Miteinander der Gläubigen mit ihrem Meister.

Die Entwicklungen der letzten Jahrzehnte in den westeuropäischen Kirchen zeigen deutlich, dass ein neuer Weg eingeschlagen werden muss. Es gibt auch hoffnungsvolle Lichtblicke, wo das Wirken Gottes an seiner Kirche sichtbar wird. Als Beispiele kann man folgende Bewegungen erwähnen: 24-7 prayer, mission & justice (International),

30 *Christoph Kard. Schönborn,* Mission, Zeugnis, Unterscheidung. Rede beim Festakt zum 50-Jahr-Jubiläum der Bischofssynode im Vatikan, am Samstag, 17. Oktober 2015.

Loretto-Gemeinschaft (Österreich), Adoray-Bewegung (Schweiz), Gebetshaus Augsburg (Deutschland).

Alle diese Bewegungen zeichnet aus, dass sie ökumenisch sind, das Gebet an erster Stelle steht und alles andere aus einer lebendigen Beziehung mit Jesus Christus resultiert. Anhand dieser wenigen Beispiele kann man auch sehen, dass, wenn der gelebte Glaube an erster Stelle steht, auch die anderen Dimensionen der Kirche nicht vernachlässigt werden (Evangelisierung, Caritas usw.). Man kann auch an APG 2010 dieselbe Ausrichtung wie bei den oben genannten Bewegungen sehen. Im Vordergrund stand die Begegnung mit Gott, die strukturellen Reformen und vieles mehr werden auch nun im APG 2.1 weiterverfolgt.

In APG 2010 ging es vor allem um die Unterscheidung, was der Wille Gottes für die Kirche Wiens ist und was nicht. So beschreibt Kardinal Schönborn in einem Wort, das er an den Papst und die Bischöfe der Bischofssynode 2015 gerichtet hat, was der Diözesane Prozess APG 2010 war:

> „In Jerusalem ging es nicht um Beratung oder Entscheidung, sondern um das Unterscheidende des Willens und Weges Gottes. Natürlich gehören heftige Diskussionen, ja sogar Streit und intensives Ringen zum synodalen Weg. So war es schon in Jerusalem. Aber Ziel der Debatten, Ziel der Zeugnisse ist das gemeinsame Unterscheiden des Willens Gottes. Auch dort, wo abgestimmt wird (wie am Ende jeder Synode), geht es nicht um Machtkämpfe, Parteibildungen (über die die Medien dann gerne berichten), sondern um diesen gemeinschaftlichen Prozess zur Bildung eines Urteils, wie wir es in Jerusalem gesehen haben. Im Ende kommt, so hoffen wir, nicht ein politischer Kompromiss heraus, auf einem niedrigen gemeinsamen Nenner, sondern dieser ‚Mehr-Wert', den der Heilige Geist schenkt, sodass es am Schluss heißen kann: ‚Der Heilige Geist und wir haben beschlossen' (Apg 15,28)."[31]

Welche weitreichenden Folgen der Prozess APG 2010 für die Erzdiözese Wien haben wird, ist abzuwarten. Klar ist, dass ein so eingeschlagener Weg der geistlichen und strukturellen Erneuerung der Diözese dienen soll. Damit der nachfolgende Prozess APG 2.1 Früchte tragen kann, bedarf es auf jeden Fall einer breiten Unterstützung aller engagierten Gläubigen.

---

31 *Schönborn,* Mission, Zeugnis, Unterscheidung, ebd.

Literatur

Gehlen, Markus / Neubauer, Otto, Mission: Auf Augenhöhe und in Herzensnähe, in: Vom Wendepunkt der Hoffnung. Der Prozess APG 2010 in der Erzdiözese Wien, hrsg. von Andrea Geiger, Veronika Prüller-Jagenteuffel, Otmar Spanner, Wien 2010, S. 54–59.

Geiger, Andrea, „… Freude in Fülle haben …“ Am Beginn war Apostelgeschichte – als Diözese von den Anfängen lernen, in: Vom Wendepunkt der Hoffnung. Der Prozess APG 2010 in der Erzdiözese Wien, hrsg. von Andrea Geiger, Veronika Prüller-Jagenteuffel, Otmar Spanner, Wien 2010, S. 91–106.

Geiger, Andrea, Freude in Fülle. APG 2010 – Einladung zu einem „viel-stimmigen“ Prozess, in: Vom Wendepunkt der Hoffnung. Der Prozess APG 2010 in der Erzdiözese Wien, hrsg. von Andrea Geiger, Veronika Prüller-Jagenteuffel, Otmar Spanner, Wien 2010, S. 12–17.

Müller-Neuhof, Jost, Der Papst und die Pflichten, Tagesspiegel von 14. März 2010.

Leitlinien für den Diözesanen Entwicklugsprozess Apg 2.1.

Neubauer, Otto, Pionierprojekt Stadtmission Wien 2003, in: Evangelium. Stadt. Kirche. Stadt- und Gemeindemissionen im säkularem Umfeld, hrsg. von Markus-Liborius Hermann, Hubertus Schönemann, Regensburg 2014.

Schönborn, Christoph Kard., Hirtenbrief vom 15. Mai 2011.

Schönborn, Christoph Kard., Mission, Zeugnis, Unterscheidung. Rede beim Festakt zum 50-Jahr-Jubiläum der Bischofssynode im Vatikan, am Samstag, 17. Oktober 2015.

Kanzelwort zum 26. Oktober 2008 von Christoph Kardinal Schönborn.

Hirtenbrief AGP 2010 vom 1. Oktober 2008 von Christoph Kardinal Schönborn.

Vom Wendepunkt der Hoffnung. Der Prozess APG 2010 in der Erzdiözese Wien, hrsg. von Andrea Geiger, Veronika Prüller-Jagenteuffel, Otmar Spanner, Wien 2010.

Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland 1971–1975

Paul Leibinger

Vom 3. Januar 1971 bis 23. November 1975 fand in Deutschland eine Synode statt, die nach dem Tagungsort im Würzburger Dom häufig kurz „Würzburger Synode" genannt wird, deren eigentliche Bezeichnung jedoch „Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland" lautet.[1] Bis heute hat die Synode mit ihren Beschlüssen und Impulsen eine wichtige Bedeutung für die katholische Kirche in Deutschland.[2]

1 Die Beschlüsse der Würzburger Synode finden sich in: *Karl Lehmann,* Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe, Freiburg/Brsg. u. a. 2012. In dieser Neuausgabe sind die Beschlüsse der Vollversammlung (Offizielle Gesamtausgabe I i. d. F. der letzten, 7. Aufl. 1989) und die Arbeitspapiere der Sachkommissionen (Offizielle Gesamtausgabe II = Erg.-bd. i. d. F. der letzten, 4., erg. Aufl. 1985) hrsg. im Auftrag des Präsidiums der Gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zusammengefasst.

2 Grundlegend dazu: *Reinhard Feiter / Richard Hartmann / Joachim Schmiedl* (Hrsg.), Die Würzburger Synode. Die Texte neu gelesen (Europas Synoden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil 1), Freiburg/Brsg. u. a. 2013; *Rüdiger Althaus*, Die Rezeption des Codex Iuris Canonici von 1983 in der Bundesrepublik Deutschland. Unter besonderer Berücksichtigung der Voten der gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (PaThSt 28), Paderborn u. a. 2000, bes. S. 120–128; *Winfried Aymans,* Gemeinsame Synode. Strukturprobleme eines Regionalkonzils (Kölner Beiträge 2), Köln 1971; *Heribert Hallermann,* Art. Gemeinsame Synode, in: LKStKR II, S. 41–44; *Albin Nees,* Die erste Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1971–1975). Ihre innere Rechtsordnung und ihre Stellung in der Verfassung der katholischen Kirche (Rechts- und staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft N. F. 28), Paderborn u. a. 1978; *Manfred Plate,* Das deutsche Konzil. Die Würzburger Synode. Bericht und Deutung, Freiburg/Brsg. u. a. ²1975; *Karl Lehmann*, Allgemeine Einleitung, in: Ludwig Bertsch / Philipp Boonen / Rudolf Hammerschmidt / Josef Homeyer / Friedrich Kronenberg / ders. (Hrsg.), Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, offizielle Gesamtausgabe, Bd. 1: Beschlüsse der Vollversammlung, Freiburg/Brsg. u. a. ⁷1989, S. 21–70; *Sabine Demel,* Synoden – synodale Prozesse – Synodalität. Die nachkonziliare Entwicklung im Bereich der deutschen Bischofskonferenz, in: Wilhelm Rees / Joachim Schmiedl (Hrsg.), Unverbindliche Beratung oder kollegiale Steuerung? Kirchenrechtliche Überlegungen zu synodalen Vorgängen (Europas Synoden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil 2), Freiburg/Brsg. u. a. 2014, S. 68–86, hier 68.

1 Ziel der Würzburger Synode

Grundlage für die „Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland“ ist das II. Vatikanische Konzil (1962–1965), von dem Impulse und neue Akzente im Selbstverständnis der katholischen Kirche ausgingen.[3] So wollte das Konzil „die Synoden, die in der Kirche eine lange Tradition haben, wiederbeleben“.[4] Im Dekret über das Hirtenamt der Bischöfe in der Kirche „Christus Dominus“ wird betont: „Seit den ersten Jahrhunderten der Kirche haben die Bischöfe, obwohl sie Teilkirchen vorangestellt waren, von der Gemeinschaft der brüderlichen Liebe und vom Eifer für die den Aposteln aufgetragene allgemeine Sendung bewegt, ihre Kräfte und Willen verbunden, um sowohl das gemeinsame Wohl als auch das Wohl der einzelnen Kirchen zu fördern. Auf diese Weise wurden Synoden, Provinzialkonzilien und schließlich Plenarkonzilien eingesetzt, in denen die Bischöfe eine für verschiedene Kirchen gleichartige Vorgehensweise festlegten, die sowohl bei der Lehre der Glaubenswahrheiten als auch bei der Ordnung der kirchlichen Disziplin einzuhalten war“ (Art. 36 Abs. 1 VatII CD).[5] Zugleich wird der Wunsch ge-

3 Ausführlich dazu *Albert Käuflein / Tobias Licht* (Hrsg.), Wo steht die Kirche? Orientierung am Zweiten Vatikanischen Konzil und an der Gemeinsamen Synode, Karlsruhe 1996; *Karl Kardinal Lehmann,* Die Theologie des Bischofsamtes nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil und ihre Bedeutung für synodale Prozesse, in: Joachim Schmiedl / Robert Walz (Hrsg.), Die Kirchenbilder der Synoden. Zur Umsetzung konziliarer Ekklesiologie in teilkirchlichen Strukturen (Europas Synoden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil 3), Freiburg/Brsg. u. a. 2015, S. 11–34; *Joachim Schmiedl,* Dieses Ende ist eher ein Anfang. Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils durch die deutschen Bischöfe (1959–1971), Paderborn 2014, bes. S. 109–280; *Stefan Voges,* Konzil, Dialog und Demokratie. Der lange Weg zur Würzburger Synode 1965–1971, Paderborn u. a. 2015, bes. S. 23–30 u. 33–46; *Konrad Hartelt,* Die Diözesan- und Regionalsynoden im deutschen Sprachraum nach dem Zweiten Vatikanum. Rechtshistorische und rechtstheologische Aspekte der Verwirklichung des Synodalprinzips in der Struktur der Kirche der Gegenwart (EThSt 40), Leipzig 1979, S. 206–209; *Sabine Demel / Hanspeter Heinz / Christian Pöpperl,* „Löscht den Geist nicht aus“. Synodale Prozesse in deutschen Diözesen, Freiburg/Brsg. u. a. 2005, S. 21–25; *Lehmann*, Allgemeine Einleitung (Anm. 2), S. 29.

4 *Wilhelm Rees,* Synoden und Konzile. Geschichtliche Entwicklung und Rechtsbestimmungen in den kirchlichen Gesetzbüchern von 1917 und von 1983, in: ders. / Schmiedl, Unverbindliche Beratung (Anm. 2), S. 10–61, hier 31; vgl. dazu *Lehmann,* Allgemeine Einleitung (Anm. 2), S. 26 f. u. 29 f.

5 Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Dekret über das Hirtenamt der Bischöfe in der Kirche „Christus Dominus“ vom 28. Oktober 1965, lat. in: AAS 58 (1966), S. 673–696, Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, Vol. IV/5, Città del Vaticano 1978, S. 564–584, lat.-dt. in: Peter Hünermann (Hrsg.), Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Lat.-dt. Studienausgabe (Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 1), Freiburg/Brsg. u. a. 2009, S. 242–283, hier 277; vgl. dazu *Guido Bausenhart,* Theologischer Kommentar zum Dekret über das Hirtenamt der Bischöfe in der Kirche, in: Peter Hünermann / Bernd Jochen Hilberath (Hrsg.), Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 3, Freiburg/Brsg. u. a. 2005, S. 225–313, hier 287; *Klaus Mörsdorf,* Das synodale Element der Kirchenverfassung im Lichte des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Remigius Bäumer / Heimo Dolch (Hrsg.), Volk Gottes. FG Josef Höfer, Freiburg/Brsg. u. a. 1967, S. 568–584; *Rees,* Synoden (Anm. 4), S. 31; *Heribert Hallermann,* Das Statut der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, in: Rees / Schmiedl, Unverbindliche Beratung (Anm. 2), S. 87–104, hier S. 88.

äußert, die in Vergessenheit geratene Form der Synoden wieder aufleben zu lassen: „Diese Heilige Ökumenische Synode wünscht, dass die ehrwürdigen Einrichtungen der Synoden und Konzilien mit neuer Kraft erblühen, damit für das Wachstum des Glaubens und die Bewahrung der Disziplin in den verschiedenen Kirchen je nach den Zeitumständen geeigneter und wirksamer gesorgt wird“ (Art. 36 Abs. 2 VatII CD).[6] Neben dem Wunsch nach einer „Wiederbelebung der Synoden und Konzile“ ist die „Neuausrichtung der Ekklesiologie und damit verbunden das neue Kirchenbild für die Praxis der Synoden von Bedeutung“.[7] Die Kirche wird als „Volk Gottes“ umschrieben (Art. 9-17 VatII LG)[8] und das „gemeinsame Priestertum aller Getauften“ (Art. 10 VatII LG) wird besonders betont.[9] Diese „neue Sicht der Kirche, die das Zweite Vatikanische Konzil grundgelegt hat, erfordert eine Beteiligung des ganzen Volkes Gottes, d. h. aller Gläubigen, an Beratungs- und Entscheidungsvorgängen der Kirche und kann Laien als Glieder der Kirche von Synoden nicht ausschließen“.[10] Das Zweite Vatikanische Konzil hob zudem „die Bedeutung des Episkopats und die Kollegialität der Bischöfe“[11] hervor (Art. 18-27 VatII LG).[12] Die Kirche wird insgesamt als „Communio gesehen“.[13] Diese Charakterisierung der Kirche als

---

6 Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Dekret über das Hirtenamt der Bischöfe (Anm. 5), S. 277; dazu *Hallermann,* Statut (Anm. 5), S. 89.

7 *Rees,* Synoden (Anm. 4), S. 32; siehe dazu auch *Heribert Hallermann*, Die Würzburger Synode – ein Maßstab für synodale Prozesse, in: Recht – Bürge der Freiheit. FS Mühlsteiger (80) (KStuT 51), Berlin 2006, S. 621–644, hier 641; *Demel / Heinz / Pöpperl,* Löscht den Geist nicht aus (Anm. 3), S. 16 f.

8 Vgl. *Norbert Witsch,* Art. Volk Gottes, in: LKStKR III, S. 840 f.; *Friedolf Lappen,* Vom Recht zu reden und vom Recht gehört zu werden. Synoden und Foren als Mittel der Teilhabe der Gläubigen an den Leitungsfunktionen der Kirche in Deutschland (BzMK 46), Essen 2007, S. 4–9; *Winfried Aymans,* Die Kirche – Das Recht im Mysterium Kirche, in: HdbKathKR³, S. 32–41, bes. 32–35; *Heribert Heinemann,* Demokratisierung der Kirche oder Erneuerung synodaler Einrichtungen? Eine Anfrage an das Kirchenverständnis, in: Gebhard Fürst (Hrsg.), Dialog als Selbstvollzug der Kirche? (QD 166), Freiburg/Brsg. u. a. 1997, S. 270–283, hier 278; *Demel,* Synoden (Anm. 2), S. 68; *dies. / Heinz / Pöpperl,* Löscht den Geist nicht aus (Anm. 3), S. 203–210.

9 Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“ vom 21. November 1964, lat. in: AAS 57 (1965), S. 5–75, Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, Vol. III/8, Città del Vaticano 1976, S. 784–836, lat.-dt. in: Peter Hünermann (Hrsg.): Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Lat.-dt. Studienausgabe (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 1), Freiburg/Brsg. u. a. 2009, S. 73–185, hier 86–103, bes. 89 f.; vgl. dazu *Ilona Riedel-Spangenberger,* Art. Gemeinsames Priestertum. II. Kath., in: LKStKR II, S. 44 f.

10 *Rees,* Synoden (Anm. 4), S. 34.

11 Ebd., S. 35.

12 Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche (Anm. 9), S. 103–124.

13 *Rees,* Synoden (Anm. 4), S. 36; vgl. dazu *Ilona Riedel-Spangenberger,* Art. Communio, in: LKStKR I, S. 355–357; *Heribert Hallermann,* Art. Communitas fidelium, in: LKStKR I, S. 357–359; *Demel u. a.,* Löscht den Geist nicht aus (Anm. 3), S. 212–214.

Gemeinschaft bildet den Grund für eine Teilhabe und für die Mitverantwortung nicht nur der Kleriker, sondern auch der Laien an der Sendung der Kirche.[14]

Ohne das II. Vatikanische Konzil hätte es die „Würzburger Synode" nicht gegeben.[15] Die auf dem II. Vatikanischen Konzil formulierten Veränderungen im Selbstverständnis der Kirche mussten in der Folgezeit in den Ortskirchen umgesetzt werden. Daher war es auch das „erklärte Ziel der Synode, die Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils für Deutschland umzusetzen".[16] Walter Bayerlein, ein aus der Erzdiözese München und Freising zum Synodalen gewählter Laie, verweist darauf, dass die Würzburger Synode das II. Vatikanische Konzil „eindeutschen" wollte, d. h. „die Kirche in Deutschland von innen her erneuern, vom Zentrum des Glaubens aus neue Zugangswege zu den Menschen suchen."[17]

Das „Statut der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland"[18] formuliert die Zielsetzung der Synode in Art. 1. Danach ist es ihre „Aufgabe, in ihrem Bereich die Verwirklichung der Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils zu fördern und zur Gestaltung des christlichen Lebens gemäß dem Glauben der Kirche beizutragen".[19] Damit wurde von Anfang an die „Einberufung einer Pastoralsyn-

---

14 Vgl. *Hubert Müller,* Kirchliche communio und Strukturen der Mitverantwortung in der Kirche. Vom Zweiten Vatikanischen Konzil zum Codex Iuris Canonici, in: AfkKR 159 (1990), S. 117–131, bes S. 118; *Karl Forster,* Synodale Mitverantwortung in der Bewährung. Rückblick auf die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, in: StZ 101/1 (1976), S. 75–93 u. in: Walter Brandmüller (Hrsg.), Synodale Strukturen der Kirche. Entwicklung und Probleme (Theologie interdisziplinär 3), Donauwörth 1977, S. 158–186.

15 Vgl. *Demel,* Synoden (Anm. 2) S. 68; *Hallermann,* Statut (Anm. 5), S. 88; vgl. auch den Bericht des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz über die Frühjahrs-Vollversammlung in Bad Honnef vom 24.–27. Februar 1969, V. Gemeinsame Synode der Diözesen in der Bundesrepublik Deutschland (Dokumente der Deutschen Bischofskonferenz 2), Köln 2010, S. 49 f.

16 *Demel,* Synoden (Anm. 2), S. 68.

17 *Walter Bayerlein,* 40 Jahre Würzburger Synode (1971–1975). Die Würzburger Synode – Hintergründiges – Wissenswertes – Zukunftweisendes, in: Glaubensupdate. Eine Initiative des Kreisbildungswerkes Ebersberg, Ebersberg 2011; *ders.,* Was ist uns vom II. Vatikanischen Konzil geblieben?, in: http://www.zdk.de/veroeffentlichungen/reden-und-beitraege/detail/Was-ist-uns-vom-II-Vatikanischen-Konzil-geblieben--94v/ (7.6.2016).

18 Das Statut der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, in: Bertsch u. a. (Hrsg.), Gemeinsame Synode, Bd. 1 (Anm. 2), S. 856–860; bezüglich der Bestätigung des Statuts durch den Heiligen Stuhl s. Sacra Congregatio pro Episcopis, Decretum „Germaniae Ditionis Sacrorum Antistites" (Prot. N. 122/69) v. 14. Febr. 1970, lat.-dt. in: ebd., S. 861 f.; vgl. dazu *Winfried Aymans,* Synodalstatut – Kritik einer Verteidigung, in: AfkKR 140 (1971), S. 136–146; zur Entstehungsgeschichte siehe *Wolfgang Weiß,* Karl Rahner und das Werden der Statuten der „Würzburger Synode", in: Thomas Franz / Hanjo Sauer (Hrsg.), Glaube in der Welt von heute. Theologie und Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. 1, Würzburg 2006, S. 163–181; *Lehmann,* Allgemeine Einleitung (Anm. 2), S. 22 u. 39–42; *Voges,* Konzil (Anm. 3), S. 185–266; *Althaus,* Rezeption (Anm. 2), S. 159–162.

19 Gemeinsame Synode, Statut (Anm. 18), Art. 1, S. 856; dazu *Hallermann,* Statut (Anm. 5), S. 87–104, hier 93.

ode angestrebt und somit eine synodale Versammlung, die nicht, wie die Synoden und Konzilien der geltenden Rechtsordnung, überwiegend gesetzesanwendenden und gesetzgebenden, sondern in erster Linie pastoralen Charakter besitzen sollte".[20]

2 Vorgeschichte der Würzburger Synode

Die Initiative für die Einberufung der sogenannten „Würzburger Synode" ging „zunächst von den Laien aus und wurde relativ schnell von der Deutschen Bischofskonferenz aufgegriffen".[21] Auf dem 82. Deutschen Katholikentag vom 4. bis 8. September 1968 in Essen[22] wurde „erstmals der Ruf nach einem Nationalkonzil"[23] laut. Als Vorbild dienten dabei die „niederländischen Bischöfe, die bereits im November 1965 Überlegungen zu einem Pastoralkonzil der niederländischen Kirchenprovinz vorstellten und so zu Vorreitern in puncto Regionalsynoden wurden".[24] Nach dem Essener Katholikentag

---

20 Ebd., S. 92.

21 Ebd., S. 91; vgl. dazu *Lehmann,* Allgemeine Einleitung (Anm. 2), S. 38.

22 Vgl. Zentralkomitee der deutschen Katholiken (Hrsg.), Mitten in dieser Welt. 82. Deutscher Katholikentag vom 4.–8. September 1968 in Essen, Paderborn 1968; *David Andreas Seeber,* Katholikentag im Widerspruch. Ein Bericht über den 82. Katholikentag in Essen, Freiburg/Brsg. u. a. 1968; *Hans-Hermann Hücking,* Der Essener Katholikentag 1968. Eine „kritische Erinnerung", in: Thomas Polednitschek / Michael J. Rainer / José Antonio Zamora (Hrsg.), Theologisch-politische Vergewisserungen. Ein Arbeitsbuch aus dem Schüler- und Freundeskreis von Johann Baptist Metz (Religion – Geschichte – Gesellschaft 48), Münster 2009, S. 322 f.; vgl. *Lehmann,* Allgemeine Einleitung (Anm. 2), S. 32; *Voges,* Konzil (Anm. 3), S. 67–71 u. bes. 133–184.

23 *Stefan Voges,* Die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Anlass zur Einberufung der Synode und kirchenrechtlicher Status, in: Joachim Schmiedl (Hrsg.), Nationalsynoden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Rechtliche Grundlagen und öffentliche Meinung (Theologische Berichte 35), Freiburg/Schweiz 2013, S. 65–76, hier 67; vgl. dazu *ders.,* Konzil (Anm. 3), S. 133–184, bes. 146–148; *Hallermann,* Statut (Anm. 5), S. 91.

24 *Voges,* Anlass (Anm. 23), S. 68; dazu auch *Hallermann,* Statut (Anm. 5), S. 94. Ein Jahr nach dem Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils kam es zur Eröffnung des Niederländischen Pastoralkonzils, das vom 27. November 1966 bis zum 8. April 1970 in sechs Vollversammlungen tagte. Dabei sollten die Konzilsergebnisse auf die Situation der Kirche in den Niederlanden angewandt werden. Das Pastoralkonzil verstand sich als Ort der Aussprache und der Kommunikation zur Basis. Vgl. *Józef Wissin,* Ekklesiologie und Amtstheologie in den Dokumenten des Niederländischen Pastoralkonzils, in: Schmiedl / Walz, Kirchenbilder (Anm. 3), S. 123–137; *ders.,* Die Organisation des Niederländischen Pastoralkonzils, in: Rees / Schmiedl, Unverbindliche Beratung (Anm. 2), S. 121–126; *Jan Jacobs,* Das Pastoralkonzil der niederländischen Kirchenprovinz (1966-1970). Eine neue Art der Autoritätsausübung, in: Schmiedl, Nationalsynoden (Anm. 23), S. 57–64; *ders.,* Der Verlauf des Pastoralkonzils der niederländischen Kirchenprovinz, die behandelten Themen und das Resultat, in: ebd., S. 217–224; *Michael Schmaus / Leo Scheffczyk / Joachim Giers,* Exempel Holland. Theologische Analyse und Kritik des Niederländischen Pastoralkonzils, Berlin 1972; *Johann Christoph Hampe,* Das niederländische Pastoralkonzil, in: StZ 93/1 (1968), S. 177–195; *Lehmann,* Allgemeine Einleitung (Anm. 2), S. 31 f. u. 38; *Johannes Neumann,* Synodales Prinzip. Der größere Spielraum im Kirchenrecht, Freiburg/Brsg. u. a. 1973, S. 73 f.; *Voges,* Konzil (Anm. 3), S. 119–130.

„streuten Verbände wie die Christliche Arbeiter-Jugend (CAJ) und der Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) die Idee eines Nationalkonzils im inneren Zirkel der organisierten katholischen Laien".[25] Am 9. Oktober 1968 stellte der Nationalrat der CAJ „an die Deutsche Bischofskonferenz den Antrag, eine Pastoralsynode"[26] einzuberufen. Am 9. November 1968 machte sich die Hauptversammlung des BDKJ „diesen Antrag im Wesentlichen zu eigen und brachte ihn in das Zentralkomitee der deutschen Katholiken ein, das zum tatkräftigen Förderer der Idee einer überdiözesanen Synode in der Bundesrepublik Deutschland wurde".[27] Als erster Bischof in Deutschland griff der Hildesheimer Bischof Heinrich Maria Janssen (1907–1988) die Anregung des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Durchführung von Synoden auf. Vom 13. Mai 1968 bis 19. November 1969 fand in Hildesheim „die erste nachkonziliare Diözesansynode in der Bundesrepublik statt, an der erstmals auch Laien teilnahmen".[28] Auf der Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz vom 24. bis 27. Februar 1969 beschlossen schließlich die „Oberhirten der westdeutschen Bistümer eine gemeinsame Synode durchzuführen".[29] Zur Vorbereitung kündigten die Bischöfe im September 1969 „eine Umfrage zur Thematik der Synode bei allen Katholiken und eine ergänzende Repräsentativumfrage an; sie wählten das moderne Mittel der Demoskopie, um die katholische Bevölkerung an der Synode zu beteiligen. Zusammen mit dem Institut für Demoskopie in Allensbach bereitete die Vorbereitungskommission die Befragungen vor".[30] Von den 21 Millionen verteilten Fragebögen kamen 4,4 Millionen beantwortet zurück.[31] Die im September 1969 von der

25 *Voges,* Anlass (Anm. 23), S. 69; vgl. auch *ders*., Konzil (Anm. 3), S. 67–71 u. 149–158; *Lehmann,* Allgemeine Einleitung (Anm. 2), S. 33; *Hallermann,* Statut (Anm. 5), S. 91.

26 *Hallermann,* Statut (Anm. 5), S. 91; vgl. *Lehmann,* Allgemeine Einleitung (Anm. 2), S. 32 f.; *Voges,* Konzil (Anm. 3), S. 51–56; kritisch dazu *Winfried Aymans,* Synode 1971. Strukturprobleme eines Regionalkonzils, in: AfkKR 138 (1969), S. 363–388, hier 365, Anm. 3.

27 *Hallermann,* Statut (Anm. 5), S. 91 f.; vgl. dazu *Lehmann,* Allgemeine Einleitung (Anm. 2), S. 33; *Voges,* Konzil (Anm. 3), S. 67 u. 67.

28 *Voges*, Anlass (Anm. 23), S. 68 f.; dazu auch *ders.,* Konzil (Anm. 3), S. 108–132; *Lehmann,* Allgemeine Einleitung (Anm. 2), S. 30; vgl. Diözesansynode Hildesheim 1968/69. Planung und Durchführung, Bd. 1: Dokumente, Hildesheim 1972, Bd. 2: Vorlagen und Ergebnisse, Hildesheim 1970; *Franz J. Wothe,* Kirche in der Synode. Zwischenbilanz der Hildesheimer Diözesansynode, Hildesheim 1968; dazu auch *Neumann,* Synodales Prinzip (Anm. 24), S. 59 f.

29 *Voges*, Anlass (Anm. 23), S. 68; vgl. dazu *Lehmann,* Allgemeine Einleitung (Anm. 2), S. 36; *Demel u. a.,* Löscht den Geist nicht aus (Anm. 3), S. 40 f.

30 *Stefan Voges,* Die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Themenfindung und Beteiligung der Öffentlichkeit, in: Schmiedl, Nationalsynoden (Anm. 23), S. 225–235, hier 229; vgl. dazu *ders.,* Konzil (Anm. 3), S. 250–257 u. 270–283; *Lehmann,* Allgemeine Einleitung (Anm. 2), S. 40 u. 44–46.

31 Ausführlich dazu *Gerhard Schmidtchen / Institut für Demoskopie Allensbach,* Forschungsbericht über die Umfragen zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland „Zwischen Kirche und Gesellschaft", Freiburg/Brsg. u. a. 1972; *dies.,* Priester in Deutschland. Forschungsbericht über die im Auftrag der Deutschen

Bischofskonferenz berufene Vorbereitungskommission schlug am 2. Mai 1970 Würzburg als Tagungsort vor.[32]

Das geplante Projekt einer gemeinsamen Synode wurde im Vorfeld mit unterschiedlichen Begriffen bezeichnet, so war die Rede von einem „Nationalkonzil“[33] oder einer „Pastoralsynode“ bzw. einer „Pastoralkonferenz“[34], bis schließlich die Bezeichnung „Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland“ üblich wurde. Im damals gültigen Kodex des kanonischen Rechts von 1917 werden „drei Konzilstypen“ genannt: „das Ökumenische Konzil (cc. 222–229), das Plenarkonzil (cc. 281 f.) und das Provinzialkonzil (cc. 283–286)“.[35] Plenarkonzilien (zum Teil auch Nationalkonzilien genannt) bedurften als „Versammlungen der Bischöfe ein und desselben Landes“[36] der „Erlaubnis des Papstes, der auch einen Legaten als Vorsitzenden bestimmte; teilnehmen durften ausschließlich die Bischöfe sowie einige andere Prälaten“.[37] Der Begriff „Pastoralsynode“ nahm „zum einen die positiven Wertungen auf, mit denen Pastoral als ein Motto des Konzils und die Synode als quasi-demokratische kirchliche Einrichtung besetzt waren. Zum andern relativierte der Zusatz Pastoral die kirchenrechtliche Fixierung der Diözesansynode, ohne dass damit die Verbindlichkeit einer Synode völlig preisgegeben wurde“.[38] Dies lässt sich auch vom Wort „Pastoralkonferenz“ sagen, mit „dem Unterschied, dass es für eine Konferenz keinerlei kirchenrechtliche Vorschriften gab“.[39] Mit der Bezeichnung „Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland“

Bischofskonferenz durchgeführte Umfrage unter allen Welt- und Ordenspriestern in der Bundesrepublik Deutschland, Freiburg/Brsg. u. a. 1973; *Karl Forster* (Hrsg.), Befragte Katholiken – Zur Zukunft von Glaube und Kirche. Auswertungen und Kommentare zu den Umfragen für die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Freiburg/Brsg. u. a. 1973; *ders.* (Hrsg.), Priester zwischen Anpassung und Unterscheidung. Auswertungen und Kommentare zu den im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz durchgeführten Umfragen unter allen Welt- und Ordenspriestern in der Bundesrepublik Deutschland, Freiburg/Brsg. u. a. 1974; vgl. dazu *Lehmann,* Allgemeine Einleitung (Anm. 2), S. 44; Ergebnisse der Umfrage unter allen Katholiken, in: HK 25 (1971), S. 45–48.

32 Vgl. *Lehmann,* Allgemeine Einleitung (Anm. 2), S. 43; *Voges,* Konzil (Anm. 3), S. 347–349.

33 Vgl. *Althaus,* Rezeption (Anm. 2), S. 157; *Aymans*, Synode 1971 (Anm. 26), S. 365 f.; *Hallermann,* Statut (Anm. 5), S. 93.

34 Vgl. ebd., S. 92; *Voges,* Konzil (Anm. 3), S. 63–66.

35 *Arnaud Join-Lambert,* Partikularkonzilien seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Ein Überblick, in: Schmiedl, Nationalsynoden (Anm. 23), S. 21–38, hier 22; vgl. dazu *Althaus,* Rezeption (Anm. 2), S. 118 f.; *Hallermann,* Statut (Anm. 5), S. 93.

36 *Join-Lambert,* Partikularkonzilien (Anm. 35), S. 22; vgl. dazu *Althaus,* Rezeption (Anm. 2), S. 118 f.

37 *Voges,* Anlass (Anm. 23), S. 70.

38 Ebd.

39 Ebd.; dazu auch *ders.,* Konzil (Anm. 3), S. 63–66.

wurde „theologisches Neuland“[40] betreten. Als eine neue Gestalt der Synode „stand ihr kirchenrechtlicher Status nicht fest, sondern musste ausgehandelt und im Statut niedergelegt werden“.[41]

Bei der „Suche nach einem neuen Typ von Synode spielte die Frage nach dem Teilnahmerecht von Laien eine entscheidende Rolle“.[42] Gemäß den Bestimmungen des c. 358 CIC/1917 waren nur Kleriker, nicht aber Laien als Teilnehmer einer Diözesansynode vorgesehen.[43] Auf eine Anfrage bezüglich einer möglichen Teilnahme von Laien formulierte die Bischofskongregation zwei Bedingungen: „Zum einen dürfe die Zahl der teilnehmenden Laien einschließlich der Ordensmänner, die nicht Priester sind, sowie der Ordensfrauen die Zahl der teilnehmenden Priester nicht überschreiten, und zum anderen müssten die Vollmachten der Bischöfe gewahrt werden“.[44] Damit wurde gegenüber dem damals geltenden Recht die „Möglichkeit eröffnet, dass auch Laien vollberechtigt an einer Synode teilnehmen konnten, und im Hinblick auf die Priester war neu, dass diese an einer überdiözesanen Synode vollberechtigt teilnehmen konnten“.[45] Neu war auch der Modus der Benennung der Synodenteilnehmer. Das Statut der gemeinsamen Synode versuchte „im Hinblick auf die Teilnehmer dem Gedanken der Repräsentativität in einer doppelten Weise Rechnung zu tragen: Zum einen werden Bischöfe, Priester, weibliche und männliche Ordensleute sowie weibliche und männliche Laien als Mitglieder mit jeweils gleichem, beschließenden Stimmrecht gezählt, zum anderen werden die Mitglieder, soweit sie nicht

40 *Demel*, Synoden (Anm. 2), S. 69; vgl. dazu *Lothar Lies,* Beobachtungen zu einem neuen Theologie-Verständnis (Vat. II und Würzburger Synode), in: ZKTh 130 (2008), S. 4–34.

41 *Voges,* Anlass (Anm. 23), S. 71; vgl. dazu *Demel,* Synoden (Anm. 2), S. 69; *dies. / u. a.,* Löscht den Geist nicht aus (Anm. 3), S. 32 f.

42 *Hallermann,* Statut (Anm. 5), S. 94; eingehender zur Problematik: *Johannes Günter Gerhartz,* Keine Mitentscheidung von Laien auf der Synode. Erwägungen zum Beschlußrecht der Gemeinsamen Synode der deutschen Bistümer, in: StZ 184 (1969), S. 145–159.

43 Can. 358 CIC/1917: „§ 1. Ad Synodum vocandi sunt ad eamque venire debent: 1° Vicarius Generalis; 2° Canonici ecclesiae cathedralis aut consultores dioecesani; 3° Rector Seminarii dioecesani saltem maioris; 4° Vicarii foranei; 5° Deputatus uniuscuiusque collegialis ecclesiae a Capitulo eiusdem ecclesiae e gremio eligendus; 6° Parochi civitatis in qua Synodus celebratur; 7° Unus saltem parochus ex unoquoque vicariatu foraneo eligendus ab omnibus qui curam animarum actu inibi habeant; parochus autem electus debet pro tempore absentiae vicarium substitutum sibi sufficere ad normam can. 465, § 4; 8° Abbates de regimine et unus e Superioribus cuiusque religionis clericalis qui in dioecesi commorentur, designatus a Superiore provinciali, nisi domus provincialis sit in dioecesi et Superior provincialis interesse ipse maluerit.§ 2. Episcopus, si opportunum iudicaverit, potest ad Synodum vocare alios quoque et etiam omnes canonicos, parochos, Superiores religiosos, imo et singulos suae dioecesis saeculares sacerdotes, iis tamen exceptis qui necessarii sunt ne in paroeciis animarum cura desit; invitati autem ius suffragii in omnibus habent, perinde ac ceteri, nisi Episcopus in invitatione aliud expresse caverit.“ Vgl. dazu *Althaus,* Rezeption (Anm. 2), S. 509 f.; *Hallermann,* Statut (Anm. 5), S. 93.

44 Ebd., S. 95.

45 Ebd.; vgl. dazu *Demel,* Synoden (Anm. 2), S. 69.

als Mitglieder der Bischofskonferenz geborene Mitglieder der Gemeinsamen Synode sind, nach Gruppen unterschieden von verschiedenen, mehr oder weniger repräsentativen Gremien, durch Wahl oder Berufung bestimmt; dabei überwiegt die Zahl der gewählten Mitglieder bei weitem die Zahl der geborenen und der berufenen Mitglieder".[46]

Bei der Gestaltung eines neuen Typs von Synode stellte sich zudem „die Frage nach der verbindlichen Einbeziehung von Priestern und Laien in den Gesetzgebungsprozess einerseits und die Wahrung der bischöflichen Leitungsvollmacht andererseits als eine besondere theologische und rechtliche Herausforderung"[47] dar.[48] Die „Herausforderung bestand darin, das unglückliche Nacheinander von synodaler Beratung und bischöflicher Bestätigung zu vermeiden".[49] Es gelang schließlich in den Statuten der Synode die Vollmacht der Bischöfe in die Beschlussfassung der Synode zu integrieren.[50] Den Bischöfen wurde ein doppeltes Vetorecht eingeräumt: „Spätestens vor der zweiten Lesung einer Vorlage musste die Bischofskonferenz Bedenken, die in der Lehrautorität oder im Gesetzgebungsrecht der Bischöfe begründet sind, mit entsprechender Begründung bekanntgeben. Wenn die Bischofskonferenz erklärte, dass sie einer Vorlage aus Gründen der verbindlichen Glaubens- und Sittenlehre nicht zustimmen konnte, war eine Beschlussfassung der Synode nicht möglich; in diesem Fall konnte die Sachfrage erneut an die zuständige Sachkommission verwiesen werden".[51] Damit wurde erreicht, dass „die Synode selbst formal zum beschließenden Organ aufrückte und somit eine eigenständige Kompetenz erhielt."[52] Somit bildete die Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland in rechtlicher Hinsicht eine Synode neuen Typs, die weder den Vorgaben eines Plenarkonzils noch einer Diözesansynode entsprach. Nach Heribert Hallermann ist

---

46 *Hallermann,* Statut (Anm. 5), S. 95; vgl. dazu *Demel,* Synoden (Anm. 2), S. 69; *Voges,* Konzil (Anm. 3), S. 204–210, 284–298 u. 371–377; siehe Gemeinsame Synode, Statut (Anm. 18), Art. 2 u. Art. 5 Abs. 2, S. 856 f.

47 *Hallermann,* Statut (Anm. 5), S. 96.

48 Bereits 1970 forderte Karl Rahner eine deutlichere Mitwirkung von Laien bei Entscheidungsvorgängen im kirchlichen Leben, konkret, wie Richard Puza vermerkt, „daß es endlich eine gesamtdeutsche (bzw. jeweils eine nationale) Synode aus Bischöfen, Priestern und Laien geben müsse, die das oberste Regierungsorgan der einzelnen nationalen Kirchen sei, dem auch die Bischöfe unterworfen sein sollten". *Richard Puza,* Das synodale Prinzip in historischer, rechtstheologischer und kanonistischer Bedeutung, in: Gebhard Fürst (Hrsg.), Dialog als Selbstvollzug der Kirche? (QD 166), Freiburg/Brsg. u. a. 1997, S. 242–269, hier 242; s. dazu *Karl Rahner,* Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg/Brsg. u. a. [3]1973, S. 129; *Voges*, Konzil (Anm. 3), S. 238–245.

49 *Voges,* Anlass (Anm. 23), S. 73; dazu auch *ders.,* Konzil (Anm. 3), S. 223–227.

50 Vgl. Gemeinsame Synode, Statut (Anm. 18), Art. 2 Abs. 2, S. 856 und Art. 13 Abs. 3 u. 4, S. 860.

51 *Voges,* Anlass (Anm. 23), S. 73; vgl. dazu *Demel,* Synoden (Anm. 2), S. 69 sowie Gemeinsame Synode, Statut (Anm. 18), Art. 12 Abs. 4 u. 5, S. 859 sowie Art. 13 Abs. 3, S. 860.

52 *Voges,* Anlass (Anm. 23), S. 73; vgl. dazu *ders.,* Konzil (Anm. 3), S. 215–233.

„in einer Zeit des Übergangs vom CIC/1917 zum CIC/1983 mit ausdrücklicher Zustimmung des Apostolischen Stuhles partikulares Recht der Deutschen Bischofskonferenz in Kraft getreten, das für die Dauer der Gemeinsamen Synode in Geltung war“.[53]

3 Verlauf der Würzburger Synode

Bei der ersten und konstituierenden Vollversammlung der gemeinsamen Synode im Würzburger Dom vom 3. bis 5. Januar 1971[54] bestanden die Synodalen aus 58 Bischöfen, 88 Priestern, 30 Ordensleuten und 141 Laien.[55] Die Mitglieder der gemeinsamen Synode wurden „großenteils in den Diözesen gewählt, andernfalls von Bischofskonferenz, Zentralkomitee und den Arbeitsgemeinschaften der Männer- und Frauenorden berufen“.[56] Die Zahl der Mitglieder der Synode variierte. Bei der ersten Vollversammlung waren 305 Mitglieder anwesend: „60 davon Mitglieder der Deutschen Bischofskonferenz (die Zahl der Bischöfe änderte sich naturgemäß während der Tagungsperioden); jedes der 22 Bistümer wählte sieben Mitglieder (drei Geistliche und vier Laien), je 40 Mitglieder wurden vom Zentralkomitee der Deutschen Katholiken (ZdK) gewählt und von der Deutschen Bischofskonferenz berufen; 22 Mitglieder wurden von der Vereinigung der Orden gewählt (zehn Frauen, zehn Männer zwei Brüder).“[57] Präsident der Synode war der Erzbischof von München und Freising, Julius Kardinal Döpfner, zugleich Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz.[58] Der Präsident bildete zusammen mit den vier Vizepräsidenten Bischof Bernhard Stein, Henry Fischer, Hanna-Renate Laurien und Bernhard Servatius das Präsidium der Synode. Weitere Organe der Synode waren die

53 *Hallermann,* Statut (Anm. 5), S. 99.

54 Vgl. *Lehmann,* Allgemeine Einleitung (Anm. 2), S. 46; *Voges,* Konzil (Anm. 3), S. 350–352 u. 360–365; *Demel u. a.,* Löscht den Geist nicht aus (Anm. 3), S. 40 f.; zum Verlauf der Würzburger Synode ausführlich *Julius Döpfner,* Verlauf, Leitlinien und Impulse der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland 1971–1975. Bericht beim Abschluß der Synode am 22. November 1975 im Dom zu Würzburg (Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz 4), Bonn 1975.

55 Vgl. *Lehmann,* Allgemeine Einleitung (Anm. 2), S. 46 f.; *Florian Kluger,* Die Würzburger Synode im Überblick, in: Würzburger katholisches Sonntagsblatt Nr. 43 v. 23.10.2005, S. 30; ausführlich dazu: Zusammensetzung und Mitglieder, in: HK 25 (1971), S. 48–50.

56 *Demel,* Synoden (Anm. 2), S. 68 f.; dazu auch *Lehmann,* Allgemeine Einleitung (Anm. 2), S. 47; *Voges,* Konzil (Anm. 3), S. 67, 74–81 u. 204–214.

57 *Wolfgang Seibel,* Die Deutsche Synode – vergangen und vergessen? Im Gespräch mit Andreas R. Batlogg, in: StZ 229/1 (2011), S. 13–29, hier 13; *Voges,* Konzil (Anm. 3), S. 51–57 u. 74–81.

58 Vgl. *Voges,* Konzil (Anm. 3), S. 153–158.

Zentralkommission, der Rechtsausschuss und die Sachkommissionen.[59] Die Vorlagen zu den Beschlüssen und Arbeitspapieren[60] wurden von zehn Sachkommissionen erarbeitet mit den folgenden Themenschwerpunkten:[61]

1. Glaubenssituation und Verkündigung;
2. Gottesdienst – Sakramente – Spiritualität;
3. Christliche Diakonie;
4. Ehe und Familie;[62]
5. Gesellschaftliche Aufgaben der Kirche;
6. Erziehung – Bildung – Information;
7. Charismen – Dienste – Ämter;[63]
8. Formen der Mitverantwortung in der Kirche;
9. Ordnung pastoraler Strukturen;
10. Gesamtkirchliche und ökumenische Kooperation.[64]

Die Synode tagte in acht Vollversammlungen von jeweils fünf Tagen.[65] Vom 3. bis 5. Januar 1971 fand die erste und konstituierende Vollversammlung im Würzburger Dom statt.[66] Bei der zweiten Vollversammlung vom 10. bis 14. Mai 1972[67] gab es heftige Diskussionen wegen der Entscheidung der Bischofskonferenz, einen „Synodenbeschluss über die Priesterweihe von verheirateten Männern, den so genannten viri probati, nicht zuzulassen".[68] Auf der dritten Vollversammlung vom 3. bis 7. Januar 1973 wurde die Vorlage „Die Be-

59 Vgl. ebd., S. 228–233; *Seibel,* Deutsche Synode (Anm. 57), S. 13; *Demel,* Synoden (Anm. 2), S. 70.

60 Die Vorlagen zu den einzelnen Themenbereichen sind abgedruckt in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Synoden-Vorlagen, 21 Bde., Augsburg 1972–1975.

61 Zum Prozess der Themenfindung, in: Bertsch u. a., Gemeinsame Synode, Bd. 1 (Anm. 2), S. 888–907; *Voges,* Konzil (Anm. 3), S. 378–384; zum pastoralen Schwerpunktprogramm siehe ebd., S. 57–62.

62 Vgl. *Althaus,* Rezeption (Anm. 2), S. 296–300, 839–847 u. 876–882.

63 Vgl. dazu *Joachim Schmiedl,* Kirchliche Dienste und Ämter im Kontext der Würzburger Synode, in: ders. / Walz, Kirchenbilder (Anm. 3), S. 94–109.

64 *Florian Kluger,* Die Würzburger Synode – Was kam raus?, in: Würzburger katholisches Sonntagsblatt Nr. 46 vom 13. November 2005, S. 28; *Voges,* Konzil (Anm. 3), S. 299–323; *Demel u. a.,* Löscht den Geist nicht aus (Anm. 3), S. 195–202.

65 Vgl. ebd., S. 40 f.; *Demel,* Synoden (Anm. 2), S. 70.

66 Vgl. *Lehmann,* Allgemeine Einleitung (Anm. 2), S. 46; *Voges,* Konzil (Anm. 3), S. 350–352 u. 360–365.

67 Vgl. *Lehmann,* Allgemeine Einleitung (Anm. 2), S. 48 f.

68 *Kluger,* Überblick (Anm. 55), S. 30; vgl. dazu *Althaus,* Rezeption (Anm. 2), S. 467–473; *Demel,* Synoden (Anm. 2), S. 70.

teiligung der Laien an der Verkündigung" angenommen.[69] Die vierte Vollversammlung vom 21. bis 24. November 1973 verabschiedete das Dokument über den „ausländischen Arbeitnehmer".[70] Auf der fünften Vollversammlung vom 22. bis 26. Mai 1974 wurde eine Vorlage über die Aufgabenbeschreibung der pastoralen Strukturen für die Leitung und Verwaltung der Bistümer beschlossen. Die Synodalen verabschiedeten auf der sechsten Vollversammlung vom 20. bis 24. November 1974 Texte zur Sakramentenpastoral, zu den Orden und geistlichen Gemeinschaften, zum Religionsunterricht und zur Ökumene.[71] Die siebte Vollversammlung vom 7. bis 11. Mai 1975 befasste sich mit den Zielen und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit, mit der christlich gelebten Ehe, mit den pastoralen Diensten, den Räten und der Mitverantwortung der Laien.[72] Auf der achten und letzten Vollversammlung vom 18. bis 23. November 1975[73] wurden die Texte zum Gottesdienst, zu Kirche und Arbeiterschaft,[74] zur kirchlichen Verwaltungsgerichtsordnung,[75] zum missionarischen Dienst,[76] zu Entwicklung und Frieden,[77] zur katholischen Kulturpolitik sowie das grundlegende Dokument „Unsere Hoffnung" verabschiedet.[78]

---

69 Vgl. *Lehmann,* Allgemeine Einleitung (Anm. 2), S. 50; *Bernhard Spielberg,* Ein Beschluss unter Beschuss. Die Beteiligung der Laien an der Verkündigung – und was daraus geworden ist, in: Feiter u. a., Würzburger Synode (Anm. 2), S. 56–78.

70 Vgl. *Christian Müller,* „Die ausländischen Arbeitnehmer – eine Frage an die Kirche und die Gesellschaft". Bedeutung und Wirkung des Synodenbeschlusses – Versuch einer Einordnung nach 40 Jahren, in: Feiter u. a., Würzburger Synode (Anm. 2), S. 144–163.

71 Vgl. *Petro Müller,* Aufbruch aus ökumenischem Konzilsgeist. Der Beschluss „Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit", in: Feiter u. a., Würzburger Synode (Anm. 2), S. 308–321; dazu *Demel u. a.,* Löscht den Geist nicht aus (Anm. 3), S. 195–202; *Althaus,* Rezeption (Anm. 2), S. 987 f.

72 Vgl. *Spielberg,* Beschluss (Anm. 69), S. 56–78.

73 Vgl. *Lehmann,* Allgemeine Einleitung (Anm. 2), S. 55.

74 Vgl. *Daniela Kirmse / Joachim Wiemeyer,* Gesellschaftspolitische Positionierung der Kirche auf der Würzburger Synode – mit einer exemplarischen Tiefenbohrung: Kirche und Arbeiterschaft, in: Schmiedl / Walz, Kirchenbilder (Anm. 3), S. 217–250; *Hildegard Wustmans,* Kirche und Arbeiterschaft. Von „alten" Ausschließungen und „neuen" Balancen, in: Feiter u. a., Würzburger Synode (Anm. 2), S. 129–143.

75 Ausführlich dazu *Dominicus M. Meier,* Verwaltungsgerichte für die Kirche in Deutschland? Von der gemeinsamen Synode 1975 zum Codex Iuris Canonici 1983 (BzMK 28), Essen 2001; *Klaus Lüdicke,* Kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit in Deutschland. Zur Lage 20 Jahre nach dem Beschluß der Gemeinsamen Synode, in: Theologia et Jus Canonicum. FG Heinemann (70), Essen 1995, S. 433–446; siehe auch *Althaus,* Rezeption (Anm. 2), S. 412 f.

76 Vgl. *Bernd Lutz,* Missionarischer Dienst – damals „an der Welt", heute in Deutschland? Der Missionsbeschluss mit seinen Anregungen und Grenzen, in: Feiter u. a., Würzburger Synode (Anm. 2), S. 322–332.

77 Vgl. *Demel u. a.,* Löscht den Geist nicht aus (Anm. 3), S. 189–194; *Veronika Bock,* Schutz der Menschenrechte durch militärische Interventionen? Politisch-ethische Diskussion der Responsibility to Protect, in: Feiter u. a., Würzburger Synode (Anm. 2), S. 189–209.

78 Übersicht über den Verlauf der Synode nach *Kluger,* Überblick (Anm. 55), S. 30 sowie *Lehmann,* Allgemeine Einleitung (Anm. 2), S. 35–57.

4 Ergebnis der Würzburger Synode

Nach dem Statut der Gemeinsamen Synode entwarfen zehn Sachkommissionen die Vorlagen für die Vollversammlung.[79] Die Vorlagen wurden in der Vollversammlung in zwei Lesungen beraten.[80] Die Vorlage zur ersten Lesung diente dabei als Verhandlungsgrundlage, die Vorlage für die zweite Lesung diente der Beschlussfassung.[81] Die Bischofskonferenz konnte „aus Gründen der verbindlichen Glaubens- und Sittenlehre der Kirche sowie mit Blick auf Anordnungen auch ihrer bischöflichen Verantwortung als Gesetzgeber eine Vorlage nicht zur Beschlussfassung zulassen".[82] Somit stimmte zunächst die Bischofskonferenz den Vorlagen zu, dann wurden diese durch die gesamte Synode verabschiedet.[83] Für die Verabschiedung eines Beschlusses war eine Zweidrittelmehrheit der Synodalen notwendig, wobei alle Teilnehmer, ob Kleriker oder Laien ein gleiches Stimmrecht hatten.[84] Damit ein Beschluss Rechtskraft erlangen konnte, musste er „vom Apostolischen Stuhl eine Rekognition erhalten, das heißt es wurde überprüft, ob die Synodenbeschlüsse in der Kompetenz der Bischofskonferenz beziehungsweise der Diözesanbischöfe geblieben sind".[85] Beschlüsse, die Anordnungen enthalten, „treten in den einzelnen Bistümern mit der Veröffentlichung im Amtsblatt des Bistums als Gesetz der Deutschen Bischofskonferenz oder – je nach Zuständigkeit – als Diözesangesetz in Kraft".[86] Die Gemeinsame

79 Vgl. Gemeinsame Synode, Statut (Anm. 18), Art. 9 Abs. 3, S. 858; dazu *Voges,* Konzil (Anm. 3), S. 299–304.

80 Vgl. Gemeinsame Synode, Statut (Anm. 18), Art. 12 Abs. 2, S. 859; dazu *Hallermann,* Statut (Anm. 5), S. 97.

81 Vgl. Gemeinsame Synode, Statut (Anm. 18), Art. 12 Abs. 3, S. 859; dazu *Hallermann,* Statut (Anm. 5), S. 97.

82 Gemeinsame Synode, Statut (Anm. 18), Art. 13 Abs. 3, S. 860; s. dazu *Rüdiger Althaus,* Die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland und der Codex Iuris Canonici von 1983. Zwei Rechtsquellen für die Kirche in Deutschland?, in: Rezeption des zweiten Vatikanischen Konzils in Theologie und Kirchenrecht heute. FS Lüdicke (65) (BzMK 55), Essen 2008, S. 13–39, hier 20; *Voges,* Konzil (Anm. 3), S. 51–57; *Hallermann,* Statut (Anm. 5), S. 96.

83 Vgl. Gemeinsame Synode, Statut (Anm. 18), Art. 13 Abs. 3 u. 4, S. 860.

84 Vgl. ebd., Art. 13 Abs. 1 u. 2, S. 860; vgl. *Hallermann,* Statut (Anm. 5), S. 97; ausführlich dazu *Peter Köhldorfner,* Praxiswandel durch Mehrheitsbeschlüsse? Exemplarische Analyse der Texterstellung auf der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1971–1975), Bamberg 1980.

85 Gemeinsame Synode, Statut (Anm. 18), Art. 16, S. 861; dazu *Kluger,* Was kam raus (Anm. 64), S. 28; *Voges,* Konzil (Anm. 3), S. 51–57; *Hallermann,* Statut (Anm. 5), S. 96 f. u. 99; *Aymans,* Synode 1971 (Anm. 26), S. 375–379 sowie *ders.,* Synodalstatut (Anm. 17), S. 140 f.

86 Gemeinsame Synode, Statut (Anm. 18), Art. 14 Abs. 2, S. 860; vgl. *Demel,* Synoden (Anm. 2), S. 71; *Hallermann,* Statut (Anm. 5), S. 98; *ders.,* Gemeinsame Synode (Anm. 2), S. 42 f.; *Aymans,* Synode 1971 (Anm. 26), S. 363–388; *ders.,* Synodalstatut (Anm. 17), S. 136–146.

Synode verabschiedete insgesamt 18 Beschlüsse. Die verabschiedeten Beschlüsse bezogen sich auf die folgenden Themenfelder:[87]

1. Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit;[88]
2. Pastorale Zusammenarbeit im Dienst an der christlichen Einheit;[89]
3. Schwerpunkte heutiger Sakramentenpastoral;[90]
4. Gottesdienst;[91]
5. Die pastoralen Dienste in der Gemeinde;[92]
6. Die Beteiligung der Laien an der Verkündigung;[93]
7. Verantwortung des ganzen Gottesvolkes für die Sendung der Kirche;[94]

87 Endgültige Festsetzung der Beratungsgegenstände (Januar 1973), in: Bertsch u. a., Gemeinsame Synode, Bd. 1 (Anm. 2), S. 911–914; s. dazu *Lehmann,* Allgemeine Einleitung (Anm. 2), S. 18 f., 22, 49 u. 56; *Voges,* Konzil (Anm. 3), S. 299–323 u. 378–384; *Demel,* Synoden (Anm. 2), S. 70 f.

88 Vgl. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit (Heftreihe Synodenbeschlüsse 18), Bonn 1975; vgl. dazu *Michael Schüßler,* Auf dem Sprung in die Gegenwart „Unsere Hoffnung" als Inspiration für das Zeugnis vom Gott Jesu in unserer Zeit, in: Feiter u. a., Würzburger Synode (Anm. 2), S. 11–40.

89 Vgl. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit (Heftreihe Synodenbeschlüsse 6), Bonn 1974; vgl. dazu *Müller,* Aufbruch (Anm. 71), S. 308–321; *Althaus,* Rezeption (Anm. 2), S. 987 f.

90 Vgl. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Schwerpunkte heutiger Sakramentenpastoral (Heftreihe Synodenbeschlüsse 7), Bonn 1975; vgl. dazu *Ottmar Fuchs,* Ekklesiologie „ad extra" in den Texten der nachkonziliaren Synoden am Beispiel des Würzburger Synodentextes zur Sakramentenpastoral, in: Joachim Schmiedl / Manfed Belok (Hrsg.), Die Kirchenbilder der Synoden. Zur Umsetzung konziliarer Ekklesiologie in teilkirchlichen Strukturen, Freiburg/Brsg. u. a. 2015, S. 180–216; *Richard Hartmann,* Schwerpunkte heutiger Sakramentenpastoral – vor 40 Jahren und gegenwärtig, in: Feiter u. a., Würzburger Synode (Anm. 2), S. 92–110.

91 Vgl. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Gottesdienst (Heftreihe Synodenbeschlüsse 16), Bonn 1976; vgl. dazu *Benedikt Kranemann,* „Beschluss: Gottesdienst" – ein Dokument der jüngeren Liturgiegeschichte, in: Feiter u. a., Würzburger Synode (Anm. 2), S. 79–91.

92 Vgl. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Die pastoralen Dienste in der Gemeinde (Heftreihe Synodenbeschlüsse 10), Bonn 1975; vgl. dazu *Salvatore Loiero,* „Die pastoralen Dienste in der Gemeinde". Blick zurück in die Zukunft der pastoralen Dienste, in: Feiter u. a., Würzburger Synode (Anm. 2), S. 234–250.

93 Vgl. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Die Beteiligung der Laien an der Verkündigung (Heftreihe Synodenbeschlüsse 1), Bonn 1973, vgl. dazu *Spielberg,* Beschluss (Anm. 69), S. 56–78.

94 Vgl. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Verantwortung des ganzen Gottesvolkes für die Sendung der Kirche (Heftreihe Synodenbeschlüsse 12), Bonn 1975; vgl. dazu *Peter Stockmann,* Meilenstein – Stein des Anstoßes – Gedenkstein. Eine relecture des Synodenbeschlusses „Verantwortung des ganzen Gottesvolkes für die Sendung der Kirche", in: Feiter u. a., Würzburger Synode (Anm. 2), S. 251–274.

8. Rahmenordnung für die pastoralen Strukturen für die Leitung und Verwaltung der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland;[95]
9. Ordnung für Schiedsstellen und Verwaltungsgerichte der Bistümer in der BRD (Kirchliche Verwaltungsgerichtsordnung);[96]
10. Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit;[97]
11. Der Religionsunterricht in der Schule;[98]
12. Die Orden und andere geistliche Gemeinschaften heute;[99]
13. Christlich gelebte Ehe und Familie;[100]
14. Kirche und Arbeiterschaft;[101]
15. Die ausländischen Arbeitnehmer – eine Frage an die Kirche und die Gesellschaft;[102]

---

95 Vgl. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Rahmenordnung für die pastoralen Strukturen und für die Leitung und Verwaltung der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (Heftreihe Synodenbeschlüsse 2), Bonn 1974; vgl. dazu *Peter Kohlgraf,* Strukturen, die den Heiligen Geist zulassen. 40 Jahre Rahmenordnung für die pastoralen Strukturen und für die Leitung und Verwaltung der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, in: Feiter u. a., Würzburger Synode (Anm. 2), S. 275–289.

96 Vgl. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Ordnung für Schiedsstellen und Verwaltungsgerichte der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (Kirchliche Verwaltungsgerichtsordnung – KVGO) (Heftreihe Synodenbeschlüsse 17), Bonn 1975; vgl. dazu *Thomas Schüller,* Vergessenes Recht – die „Würzburger Kirchliche Verwaltungsgerichtsordnung", in: Feiter u. a., Würzburger Synode (Anm. 2), S. 290–307; *Althaus,* Rezeption (Anm. 2), S. 412 f.

97 Vgl. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit (Heftreihe Synodenbeschlüsse 8), Bonn 1975; vgl. dazu *Hans Hobelsberger,* Zurück in die Zukunft. Die bleibende Bedeutung des Synodenbeschlusses „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit", in: Feiter u. a., Würzburger Synode (Anm. 2), S. 111–128.

98 Vgl. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Der Religionsunterricht in der Schule (Heftreihe Synodenbeschlüsse 4), Bonn 1974; vgl. dazu *Norbert Mette,* Der Religionsunterricht in der Schule. Eine solide Grundlage für die Weiterentwicklung dieses Unterrichtsfachs, in: Feiter / Hartmann / Schmiedl, Würzburger Synode (Anm. 2), S. 41–55.

99 Vgl. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Die Orden und andere geistliche Gemeinschaften – Auftrag und pastorale Dienste heute (Heftreihe Synodenbeschlüsse 5), Bonn 1975; vgl. dazu *Joachim Schmiedl,* Kirche und Orden – eine nach wie vor spannungsreiche Beziehung, in: Feiter u. a., Würzburger Synode (Anm. 2), S. 222–233; s. auch *Friedrich Wulf* (Hrsg.), Nachfolge als Zeichen. Kommentarbeiträge zum Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland über die Orden und andere geistliche Gemeinschaften, Würzburg 1978.

100 Vgl. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Christlich gelebte Ehe und Familie (Heftreihe Synodenbeschlüsse 11), Bonn 1975; vgl. dazu *Rainer Bucher,* Ziemlich irrelevant – spätestens heute. Eine pastoraltheologische Lektüre des Synodenbeschlusses „Ehe und Familie", in: Feiter u. a., Würzburger Synode (Anm. 2), S. 164–188; *Althaus,* Rezeption (Anm. 2), S. 301 f., 839–849 u. 876–882.

101 Vgl. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Kirche und Arbeiterschaft (Heftreihe Synodenbeschlüsse 15), Bonn 1975; vgl. dazu *Wustmans,* Arbeiterschaft (Anm. 74), S. 129 – 143.

102 Vgl. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Die ausländischen Arbeitnehmer – eine Frage an die Kirche und die Gesellschaft (Heftreihe Synodenbeschlüsse 3), Bonn 1973; vgl. dazu *Müller,* Arbeitnehmer (Anm. 70), S. 144–163.

16. Schwerpunkte kirchlicher Verantwortung im Bildungsbereich;[103]
17. Der Beitrag der katholischen Kirche in der BRD für Entwicklung und Frieden;[104]
18. Missionarischer Dienst an der Welt.[105]

Die 18 verabschiedeten Beschlüsse enthielten Anordnungen, Empfehlungen und Voten mit unterschiedlicher Verbindlichkeit: „Eine Anordnung besitzt rechtliche Verbindlichkeit und bedarf für die Rechtskraft der Rekognition durch den Apostolischen Stuhl. Einer Empfehlung kommt zwar keine Rechtskraft zu, doch wurde sie nachdrücklich von der Synode gutgeheißen. Ein Votum besitzt keine Rechtskraft, stellt aber eine Bitte an den Hl. Stuhl zur Änderung des geltenden Rechts dar".[106] Als Anordnungen wurden zum Beispiel beschlossen, dass „Frauen der Zugang auch zu leitenden Positionen in den Diözesen zu eröffnen ist, Gemeinden sich in besonderer Weise der unvollständigen Familien annehmen sollen, in allen Diözesen ein Priesterrat, ein Diözesanpastoralrat und ein Katholikenrat mit der umschriebenen Zuständigkeit einzurichten sind".[107] Die Empfehlungen beinhalteten unter anderem „das Abfassen von Stellenbeschreibungen, einheitlichen Richtlinien und Laufbahnordnungen für die pastoralen Laiendienste, das Bemühen um eine wirksame Form der Mitgliedschaft der katholischen Kirche im Ökumenischen Rat der Kirchen, das Festsetzen von maximal drei Eucharistiefeiern pro Sonntag für einen Priester".[108] Voten wurden unter anderem für „die Zulassung von Frauen zum Diakonat, für eine kirchliche Trauung von wiederverheirateten Geschiedenen und für die Durch

---

103 Vgl. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Schwerpunkte kirchlicher Verantwortung im Bildungsbereich (Heftreihe Synodenbeschlüsse 9), Bonn 1975; vgl. dazu *Judith Könemann,* Schwerpunkte kirchlicher Verantwortung im Bildungsbereich. Ein Dokument im Licht von vierzig Jahren, in: Feiter u. a., Würzburger Synode (Anm. 2), S. 210–221.

104 Vgl. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Der Beitrag der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland für Entwicklung und Frieden (Heftreihe Synodenbeschlüsse 13), Bonn 1975; vgl. dazu *Bock,* Menschenrechte (Anm. 77), S. 189–209.

105 Vgl. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Missionarischer Dienst an der Welt (Heftreihe Synodenbeschlüsse 14), Bonn 1975; vgl. dazu *Kluger,* Was kam raus (Anm. 64), S. 28; *Lutz,* Missionarischer Dienst (Anm. 76), S. 322–332.

106 *Althaus*, Gemeinsame Synode (Anm. 82), S. 22; vgl. dazu *ders.,* Rezeption (Anm. 2), S. 157 f.; *Demel,* Synoden (Anm. 2), S. 71.

107 *Sabine Demel,* Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, in: dies., Handbuch Kirchenrecht, Freiburg/Brsg. u. a. ²2013, S. 241–245, hier 244; vgl. dazu *dies.,* Synoden (Anm. 2), S. 71.

108 *Demel,* Gemeinsame Synode (Anm. 107), S. 244.

führung einer Gemeinsamen Synode alle zehn Jahre abgegeben".[109] Allerdings erfolgte auf die zahlreichen Voten an den Apostolischen Stuhl keine Antwort.[110]

Die Beschlüsse der Würzburger Synode wurden „in den Amtsblättern der einzelnen Diözesen veröffentlicht" und „Beschlüsse, die Anordnungen enthielten" traten mit „dieser Veröffentlichung (je nach Zuständigkeit) als Gesetz der Bischofskonferenz oder des jeweiligen Diözesanbischofs in Kraft".[111] Die Rekognition, das heißt die Genehmigung der Beschlüsse nach Überprüfung durch den Apostolischen Stuhl erfolgte bereits zwei Monate nach Beendigung der Synode.[112] Der erste Band der offiziellen Gesamtausgabe mit den Beschlüssen der Synode erschien im September 1976.[113]

Neben den 18 Beschlüssen wurden noch sechs Arbeitspapiere erstellt, die in der Verantwortung einzelner Kommissionen veröffentlicht wurden und nicht der Zustimmung der Vollversammlung bedurften:[114]

1. Aufgaben der Kirche in Staat und Gesellschaft;[115]
2. Sinn und Gestalt menschlicher Sexualität;[116]
3. Das katechetische Wirken der Kirche;[117]

---

109 Ebd.; vgl. dazu *dies.,* Synoden (Anm. 2), S. 70 u. 72; *dies. u. a.,* Löscht den Geist nicht aus (Anm. 3), S. 144–176; *Althaus,* Rezeption (Anm. 2), S. 248–257 u. 296–302.

110 Vgl. *Demel,* Synoden (Anm. 2), S. 73.

111 *Althaus,* Gemeinsame Synode (Anm. 82), S. 22; vgl. dazu *Demel,* Synoden (Anm. 2), S. 71; *Hallermann,* Statut (Anm. 5), S. 98; *ders.,* Gemeinsame Synode (Anm. 2), S. 42 f.; *Aymans,* Synode 1971 (Anm. 26), S. 363–388; *ders.,* Synodalstatut (Anm. 17), S. 136–146. *Stephan Haering,* Autorität und Synodalität im Gesetzbuch der lateinischen Kirche, in: Christoph Böttigheimer / Johannes Hofmann (Hrsg.), Autorität und Synodalität. Eine interdisziplinäre und interkonfessionelle Umschau nach ökumenischen Chancen und ekklesiologischen Desideraten, Frankfurt/M. 2008, S. 297–320, hier 312 verweist diesbezüglich darauf, dass im Hinblick auf die „Anordnungen" im Statut der Synode eine relativ komplizierte Regelung erforderlich war, „die ein wenig überspielte, dass diese Anordnung im Grunde nicht als synodale Beschlüsse, sondern als bischöfliche Gesetze in Kraft traten. Außerdem fehlten der Synode die rechtlichen Möglichkeiten, die Inkraftsetzung der Anordnungen zu erzwingen".

112 Vgl. *Demel*, Synoden (Anm. 2), S. 71.

113 *Vgl. Bertsch u. a.,* Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (Anm. 2), Bd. 1 (^{7}1989).

114 Endgültige Festsetzung der Beratungsgegenstände (Anm. 87), S. 913; s. *Lehmann,* Allgemeine Einleitung (Anm. 2), S. 61–63; *Demel,* Synoden (Anm. 2), S. 72.

115 Vgl. *Hermann-Josef Große-Kracht,* An den Herausforderungen des Konzils vorbei Anmerkungen zum demokratietheoretischen roll back des Synodenpapiers über die „Aufgaben der Kirche in Staat und Gesellschaft", in: Feiter u. a., Würzburger Synode (Anm. 2), S. 374–389.

116 Vgl. *Rupert M. Scheule,* Neustart ohne Folgen Was bleibt vom Arbeitspapier „Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität" der Würzburger Synode nach 40 Jahren?, in: Feiter u. a., Würzburger Synode (Anm. 2), S. 360–373; dazu *Josef Homeyer* (Hrsg.), Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität. Ein Arbeitspapier der Sachkommission IV der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Bonn 1973.

117 Vgl. *Markus Tomberg,* Das katechetische Wirken der Kirche. Uneingelöst bis heute?, in: Feiter u. a., Würzburger Synode (Anm. 2), S. 333–342.

4. Die Not der Gegenwart und der Dienst der Kirche;[118]
5. Zum Dienst der Kirche in der Leistungsgesellschaft;
6. Kirche und Publizistik;[119]
7. Mustersatzungen und Musterstatute für die Pfarrgemeindearbeit.[120]

Als zweiter Band der offiziellen Gesamtausgabe wurden die Arbeitspapiere im Jahr 1977 veröffentlicht.[121]

5 Besonderheit der Würzburger Synode

Die Würzburger Synode stellte im Prinzip ein „kirchenrechtliches Novum" dar, denn aus „kirchenrechtlicher Sicht war das Besondere dieser Synode die Tatsache, dass nicht nur die Bischöfe als die Nachfolger der Apostel die Beschlüsse gefasst haben, sondern alle Synodenmitglieder, Laien ebenso wie Kleriker gleiches Stimmrecht hatten".[122] Die Regelungen der Würzburger Synode über die Mitglieder der Synode und die Beschlussfassung waren so im kirchlichen Recht des CIC/1917 nicht vorgesehen. Sabine Demel fasst die kirchenrechtlichen Besonderheiten der Würzburger Synode folgendermaßen zusammen:

> „Erstens war hier nicht nur eine Minderheit von Laien, sondern die Vielfalt des ganzen Gottesvolkes repräsentativ vertreten. Zweitens hatten alle TeilnehmerInnen gleiches beschließendes Stimmrecht bei der Beschlussfassung. Drittens war für die Beschlussfassung nicht die Einmütigkeit notwendig, sondern bereits eine Zweidrittelmehrheit ausreichend. Viertens mussten die Bischöfe den Beschlüssen der SynodalInnen in einem zusätzlichen Akt explizit zustimmen, damit diese verbindliche Nor-

118 Vgl. *Sabine Schäper,* Not wahrnehmen und wenden Zur Relevanz diakonischer Praxis in Kirche und (Pastoral-)Theologie, in: Feiter u. a., Würzburger Synode (Anm. 2), S. 343–359; dazu *Andreas Henkelmann,* Caritas im Abseits? Die Würzburger Synode und die Suche nach einer Neuausrichtung der sozial-caritativen Arbeit, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 104, S. 155–179.

119 Vgl. *Tobias Kläden / Sebastian Berndt,* Das Arbeitspapier „Kirche und gesellschaftliche Kommunikation", in: Feiter u. a., Würzburger Synode (Anm. 2), S. 390–403.

120 Vgl. *Kluger*, Was kam raus (Anm. 64), S. 28.

121 *Vgl. Bertsch u. a.* (Hrsg.), Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, offizielle Gesamtausgabe (wie Anm. 2), Bd. 2: Ergänzungsband: Arbeitspapiere der Sachkommissionen, Freiburg/Brsg. u. a. [3]1981; dazu auch *Demel,* Synoden (Anm. 2), S. 72.

122 Ebd., S. 69.

men wurden; allerdings durfte diese Zustimmung nur dann verweigert werden, wenn Glaubens- und Sittengründe oder eine Verletzung tragender Rechtsnormen geltend gemacht werden konnten."[123]

Für Sabine Demel hat die Würzburger Synode eine „bleibende Aktualität",[124] denn „in der Konzeption der Würzburger Synode war durch die Anzahl der Laien wie auch durch deren Stimmrecht eine wirkliche Teilhabe des ganzen Gottesvolkes am Leitungsamt der Kirche ebenso gewährleistet wie die besondere Verantwortung der Bischöfe gewahrt war, da letztere ein eignes Vetorecht hatten. Es spricht vieles für die These, dass vielleicht gerade wegen dieser Regelungen viele Beschlüsse entstanden sind, die auch heute noch hochaktuell sind, weil sich in ihnen die Lebens- und Glaubensfragen des ganzen Gottesvolkes spiegeln".[125]

Der Pastoraltheologe Hanspeter Heinz hält als bedeutendsten Ertrag von Würzburg fest: „Das Statut schuf eine rechtliche Grundlage nach Maßgabe des Konzils, das weit über den CIC/1917 und auch über den CIC/1983 hinausgeht: Beschlusskompetenz der Vollversammlung, Repräsentanz und Wahl der Versammlung, Beteiligung an Bestimmung von Ziel, Themen und Rechtsordnung der Synode und vor allem Integration von Bischofskonferenz und Synode. Dieses Statut setzte Maßstäbe für künftige synodale Prozesse, die nur teilweise in den diözesanen Rechtsordnungen realisiert wurden, obwohl dem der CIC/1983 (cc. 460-468) nicht grundsätzlich im Wege steht."[126] Auch Heribert

123 *Demel,* Gemeinsame Synode (Anm. 107), S. 242; vgl. dazu *Hallermann,* Statut (Anm. 5), S. 97.

124 *Demel,* Synoden (Anm. 2), S. 73.

125 *Demel,* Gemeinsame Synode (Anm. 107), S. 245.

126 *Hanspeter Heinz,* Wegweisung in die Zukunft. Die bleibende Aktualität der Würzburger Synode, in: HK 59/12 (2005), S. 604–608, hier 608; dazu auch *Voges,* Konzil (Anm. 3), S. 211–214; *Demel,* Synoden (Anm. 2), S. 73. Im Gegensatz dazu verweist Heribert Hallermann, dass trotz der Impulse des II. Vatikanischen Konzils zur Wiederbelebung des Synodalwesens auch nach dem Konzil die diesbezüglichen Rechtsnormen des CIC/1917 weiterhin in Geltung stehen und daher von einer für die Gemeinsame Synode geltenden rechtlichen Grundlage nach Maßgabe des Konzils nicht einmal im übertragenen Sinn gesprochen werden kann, „insofern weder das Konzil selbst noch die unmittelbare nachkonziliare Gesetzgebung solche über den CIC/1917 hinausreichenden rechtlichen Grundlagen geschaffen haben". *Hallermann,* Statut (Anm. 5), S. 90 u. 99 mit Verweis auf *Aymans,* Synode 1971 (Anm. 26), S. 365, Anm. 2a, der darauf verweist, dass durch die Approbation des Synodalstatuts durch den Apostolischen Stuhl die gemeinrechtlich geltende Kompetenzordnung unberührt bleibe sowie entgegenstehende Bestimmungen des Statuts keine Rechtskraft erlangten, woraus resultiert, dass die Bischofskonferenz ihre Gesetzgebungsbefugnis nicht delegieren könne und „verbindliche Anordnungen nicht von der Synode bzw. ihrer Vollversammlung beschlossen, sondern nur von den einzelnen Diözesanbischöfen bzw. der Bischofskonferenz im Rahmen ihrer Kompetenz erlassen werden könnten". Vgl. ebd., S. 375–379 sowie *ders.,* Synodalstatut – Kritik einer Verteidigung, in: AfkKR 140 (1971), S. 136–146, hier 137–139 und dazu *Knut Walf,* Die Statuten der katholischen Synoden in den deutschsprachigen Ländern. Gemeinsamkeiten – Unterschiede, in: AfkKR 144 (1975), S. 108–119, hier 117.

Hallermann stellt in seinem Artikel „Die Würzburger Synode – ein Maßstab für synodale Prozesse?" die Frage nach der Besonderheit bzw. Einzigartigkeit der Synode: „Wenn aber die behauptete Einzigartigkeit der Würzburger Synode nicht darin bestehen kann, dass sie als Versammlung aller deutscher Teilkirchen überhaupt stattgefunden hat, und auch nicht darin, dass das Statut der Synode über die Grenzen des bis dahin wenigstens in weiten Teilen geltenden CIC/1917 hinausging, dann muss sie wohl darin bestehen, dass Laien eine Beteiligung an verbindlichen Beschlüssen der Synoden gestattet war und dass es von daher ein integriertes Zusammenwirken der Bischofskonferenz und eine Beschlusskompetenz der Synodenversammlung und somit einen Ausgleich zwischen dem hierarchischen und dem synodalen Prinzip in der Kirche gab".[127] Hallermann hält aber fest, dass diesbezüglich die Würzburger Synode und ihr Statut „einen eigenen Typ synodalen Geschehens ausgebildet" hat und deshalb auch „keine Maßstäblichkeit für künftige Synoden und Konzilien nach Maßgabe der nun geltenden allgemeinen Rechtsordnung ausbilden"[128] konnte.

Auch der ehemalige Synodale Walter Bayerlein hebt als Besonderheit der Würzburger Synode das Synodenstatut hervor, das von Papst Paul VI. gebilligt wurde,[129] obwohl es z. B. in der Zusammensetzung der Mitglieder nicht mit dem damals gültigen Kirchenrecht nach dem CIC/1917 übereinstimmte:[130] „Besonders bemerkenswert war das Statut der Würzburger Synode, das in einmaliger Weise die besondere Verantwortung der Bischöfe für die Glaubens- und Sittenlehre und für die Balance zwischen Weltkirche und Ortskirche wahrte und zugleich ein Maximum an Mitwirkung (d. h. Partizipation) von nicht geweihten Frauen und Männern, gemeinhin Laien genannt, gewährte. Diese konnten so ihre Lebens-, Fach- und Glaubenskompetenz einbringen und beim Ergebnis mit gleichem Stimmrecht mitwirken, sofern die Bischofskonferenz nicht von ihrem auf Glaubenslehre, Sittenlehre oder die Zuständigkeit Roms begrenzten Vetorecht vor der Beschlussfassung unter Angaben von Gründen Gebrauch gemacht hatte. Die Anordnun-

127 *Hallermann,* Würzburger Synode (Anm. 7), S. 623 f.; dazu auch *Spielberg,* Beschluss (Anm. 69), S. 56–78; *Voges,* Konzil (Anm. 3), S. 51–57 u. 215–222.

128 *Hallermann,* Würzburger Synode (Anm. 7), S. 642; vgl. dazu *Voges*, Konzil (Anm. 3), S. 237 f.

129 Siehe Sacra Congregatio pro Episcopis, Decretum „Germaniae Ditionis Sacrorum Antistites" (Prot. N. 122/69) v. 14. Februar 1970, lat.-dt., in: Bertsch u. a., Gemeinsame Synode, Bd. 1 (Anm. 2), S. 861 f. sowie in: AfkKR 139 (1979), S. 150 f.; dazu auch *Winfried Aymans,* Ad Apostolicam Sede recognitum. Erwägungen zu der Päpstlichen Bestätigung des Statutes für die „Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland", in: AfkKR 139 (1970), S. 405–427.

130 Vgl. Zusammensetzung und Mitglieder, in: HK 25 (1971), S. 48–50 sowie in: Bertsch u. a., Gemeinsame Synode, Bd. 2 (Anm. 121), S. 266–309; kritisch dazu *Demel u. a.,* Löscht den Geist nicht aus (Anm. 3), S. 248.

gen der Synode schufen partikulares Kirchenrecht, d. h. sie waren für die Bistümer der Bundesrepublik verbindlich".[131] Als weitere Besonderheit der Würzburger Synode hebt der ehemalige Synodale Walter Bayerlein den Lernprozess hervor: „So wichtig wie die einzelnen Dokumente war der Lernprozess während der 5 Jahre der Würzburger Synode: Es gab keine festen Fraktionen, auch die Bischofskonferenz war das nicht. Das offene, freimütige, aber nicht verletzende Wort hatte Konjunktur. Man kämpfte um Aussagen und Formulierungen, aber nicht nach der Schlachtordnung Oben und Unten, sondern argumentativ ohne Ansehen der Person. Der Ausgang der Abstimmungen blieb immer spannend. Bischöfe diskutierten unter sich kontrovers, Professoren stritten mit Bischöfen über das, was theologisch verantwortbar sei, und mit Laien, denen sie nicht einfach mit ihrem Fachjargon kommen konnten. Diese Kultur eines offenen durchaus streitbaren Dialogs um der gemeinsamen Sache wegen, war der große Gewinn dieser Zeit, zumal stets spürbar blieb, dass die Synode auch ein geistliches Ereignis war".[132]

Für Bernhard Pieler, trifft der Schlagertext „Das gab's nur einmal – das kommt nicht wieder … es ist zu schön, um wahr zu sein", in „vollem Umfang auf die Würzburger Synode" zu. Die Besonderheit der Würzburger Synode sieht er in der gelungenen gemeinsamen Aktion von Bischöfen, Priestern und Kirchenvolk: „Das erste Mal, dass eben nicht allein Bischöfe mit bestenfalls einigen Priestern im Pfarr- und kirchlichen Verwaltungsdienst unter sich Pflöcke zimmerten und sie dann zum Schrecken der Betroffenen in das Lebensfeld der Kirche rammten, sondern eben das Gegenteil: Gewählte und damit Vertrauensleute aus dem Kirchenvolk fanden sich auf Augenhöhe mit Bischöfen und Priestern auf dieser Synode zusammen und erlebten sich erstmals als Christen mit ihrer gesamten Lebenskompetenz wirklich von ihrer Kirche ernstgenommen. Denn sie durften eben nicht nur beraten, sondern bindend mit entscheiden. Wirklich ein Jahrhunderterеignis. Und das ganz mit Billigung Papst Paul VI."[133] Von Kennern der kirchlichen Szene sei die Würzburger Synode daher auch als „Sternstunde der Kirche in Deutschland" bezeichnet worden.

Zum Gelingen der Synode haben nicht nur die Strukturen beigetragen, sondern auch die beteiligten Personen. Die meisten Bischöfe der Synode waren Konzilsteilnehmer gewesen, die übrigen Synodalen waren vom Konzil geprägt. Maßgebenden Anteil am Ge-

131 *Bayerlein,* 40 Jahre Würzburger Synode (Anm. 17); dazu auch *Althaus,* Rezeption (Anm. 2), S. 175–178.
132 *Bayerlein,* 40 Jahre Würzburger Synode (Anm. 17).
133 *Bernhard Pieler,* 40 Jahre Würzburger Synode: Was ist davon geblieben?, in: http://www.pallottiner.org/aktuell/kolumne/459/Was-ist-von-der-Synode-geblieben/ (7.6.2016).

lingen der Würzburger Synode hatte sicher auch der Präsident der Synode Kardinal Julius Döpfner.[134] In seiner Schlussansprache hob er am 22. November 1975 hervor:

> „Wir haben gelernt, miteinander zu streiten, ohne sich zu zerstreiten … Wir wurden zu einem Prozess gezwungen, dem wir einen neuen Stil des Miteinanderredens und Miteinanderumgehens zwischen Bischöfen, Priestern und Laien verdanken. Den möchten wir nicht missen“.[135]

Auch nach Hanspeter Heinz hat die Würzburger Synode „in der katholischen Kirche einen neuen Stil des Miteinander-Redens und Miteinander-Umgehens eingeleitet“ und „wesentlich dazu beigetragen, Gefahren einer Polarisierung des Katholizismus in nachkonziliarer Zeit abzuwenden“. Ein „schroffer Gegensatz zwischen Räten und Verbänden, Kirchenvolk und Hierarchie, Rechten und Linken“ sei vermieden worden und statt dessen durch die „fünfjährige intensive Zusammenarbeit und geistliche Begegnung in Gottesdiensten, Vollversammlungen und Sachkommissionen“ ein „breiter Konsens über den weiteren Weg der Kirche in Deutschland“[136] geschaffen worden.

6 Rezeption der Würzburger Synode

Die Beschlüsse der Würzburger Synode haben bis heute der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland wichtige Impulse gegeben.[137] Das Grundsatzdokument der

---

134 Vgl. *Voges,* Konzil (Anm. 3), S. 153–158.

135 *Bayerlein,* 40 Jahre Würzburger Synode (Anm. 17); ausführlich dazu *Julius Döpfner,* Verlauf, Leitlinien und Impulse der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland 1971–1975. Bericht beim Abschluß der Synode am 22. November 1975 im Dom zu Würzburg (Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz 4), Bonn 1975.

136 *Heinz,* Wegweisung (Anm. 126), S. 608; im Gegensatz dazu *Norbert Greinacher,* Mangelnde Kommunikation zwischen Basis und Kirchenleitung. Die „Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland“ und ihr Verhältnis zur Römischen Kirche, in: Concilium 15/8–9 (1979), S. 462–465.

137 Vgl. dazu *Karl Lehmann,* Die Gemeinsame Synode: Kairos und Rezeptionsprozess – Anmerkungen aus der heutigen Situation. Vortrag vom 6. Juli 2007 im Rahmen der Konferenz „Die Würzburger Synode 1971–1975. Zeitzeugen und Historiker im Gespräch“ (Universitätsreden. Ruhr-Universität-Bochum N. F. 22), Bochum 2008, bes. S. 13–25; *Thomas Schüller,* Die Rezeption der Würzburger Synode auf diözesaner Ebene – Diözesansynoden in deutschen Diözesen von 1975 bis heute, in: Rees / Schmiedl, Unverbindliche Beratung (Anm. 2), S. 282–295; Fünf Jahre Synode. Rezeption und Interpretation in der repräsentativen deutschsprachigen Presse (Dokumentation. Katholische Arbeitsstelle Rhein-Ruhr 18), Essen 1975; *Hanspeter Heinz,* Mutiger Start – neue Anläufe. Phasen der Rezeption des Konzils in Deutschland, in: HK Spezial Oktober 2005, S. 45–50; *Hartmut Heidenreich,* Personales Angebot als Kernkonzept praktisch-theologischen Handelns. Zu seiner Rekonstruktion,

Würzburger Synode „Unsere Hoffnung" schließt sich an die Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes" des Zweiten Vatikanischen Konzils an und stellt eine Wegweisung für die Kirche in der Bundesrepublik Deutschland dar.[138] Mit dem Beschluss versuchten die Synodalen „den Graben zwischen der Welt des Glaubens und des Alltags zu überwinden".[139] Teil I „Zeugnis der Hoffnung in unserer Gesellschaft" entfaltet die „Hoffnung des christlichen Glaubens".[140] Im Teil II „Das Zeugnis und die vielen Träger der Hoffnung" wird herausgestellt, dass in der Kirche jeder Einzelne aufgerufen ist, sein Christsein zu leben und ein Zeugnis der Hoffnung zu geben: „Die eine Nachfolge muss viele Nachfolgende, das eine Zeugnis viele Zeugen, die eine Hoffnung viele Träger haben".[141] Im Teil III werden vier „Wege der Nachfolge" als Beispiel genannt: „Nachfolge bedeutet die Erfahrung des Kreuzes, der Armut, der Freiheit und der Freude". Im letzten Abschnitt, Teil IV, werden vier Aufgaben für das kirchliche Leben formuliert: „1. Ökumene als Einheit der getrennten Kirchen, 2. Dialog und Versöhnung mit dem jüdischen Volk, 3. Solidarität mit den armen Kirchen als Ausdruck der Katholizität, 4. Verantwortung für die gesamte Gesellschaft."[142]

Im Beschluss „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit" wurde ein „Paradigmenwechsel" vollzogen: „Abschied vom katechetischen Modell, das auf die Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation abzielt, und Hinwendung zum diakonischen Modell, das die existentiellen und gesellschaftlichen Fragen der Jugendlichen in die Mitte stellt".[143] Als „Maxime für die kirchliche Jugendarbeit" gilt: „Sie ist dem Auftrag verpflichtet, dass das Leben der Jugendlichen gelingt, wozu wesentlich auch die Suche nach der religiösen Identität gehört".[144]

Rezeption und Interpretation nach dem Würzburger Synodenbeschluss von 1975 (Theologie und Praxis 20), Münster 2004, bes. S. 184–254; *Voges,* Konzil (Anm. 3), S. 107–132; *Dieter Emeis / Burkard Sauermost* (Hrsg.), Synode – Ende oder Anfang. Ein Studienbuch für die Praxis in der Bildungs- und Gemeindearbeit, Düsseldorf 1976.

138 Vgl. *Demel u. a.,* Löscht den Geist nicht aus (Anm. 3), S. 18–20; *Schüßler,* Unsere Hoffnung (Anm. 88), S. 11–40; dazu *Ludwig Bertsch / Georg Schardt* (Hrsg.), Gebt Rechenschaft von eurer Hoffnung. Synode als geistliches Ereignis für heute, Mainz 1982.

139 *Florian Kluger,* „Unsere Hoffnung" – ein Bekenntnis zum Glauben, in: Würzburger katholisches Sonntagsblatt Nr. 45 vom 6. November 2005, S. 31.

140 Ebd.

141 Ebd.

142 Ebd.; vgl. dazu *Althaus,* Rezeption (Anm. 2), S. 987 f.

143 *Heinz*, Wegweisung (Anm. 126), S. 606; vgl. *Hobelsberger,* Zukunft (Anm. 97), S. 111–128; *Tomberg,* Wirken (Anm. 117), S. 333–342; ausführlich dazu *Hartmut Heidenreich,* Personales Angebot als Kernkonzept praktisch-theologischen Handelns. Zu seiner Rekonstruktion, Rezeption und Interpretation nach dem Würzburger Synodenbeschluss von 1975 (Theologie und Praxis 20), Münster 2004.

144 *Heinz*, Wegweisung (Anm. 126), S. 606.

Im Beschluss „Die pastoralen Dienste in der Gemeinde" wurden für eine „kooperative Pastoral"[145] die „Profilierung der neuen pastoralen Laienberufe von Pastoral- und Gemeindereferenten/innen in die Wege geleitet, für die die Bischofskonferenz bald Berufsprofile und Ausbildungsordnungen erlassen hat".[146]

Im Bewußtsein der „Verantwortung des ganzen Gottesvolkes für die Sendung der Kirche" wurde der „Beschluss über die pastoralen Strukturen" durch die „Einrichtung von Diözesan -, Priester- und Pastoralräten auf Bistumsebene"[147] umgesetzt.

Der Beschluss „Der Religionsunterricht in der Schule" zielte auf eine „neue Verortung des schulischen Religionsunterrichts auf der Basis der Verfassung, aus pädagogischer und aus theologischer Sicht".[148] Unter der Überschrift „Kriterien für die Begründung des Religionsunterrichts" hebt der Text zum Religionsunterricht in der Schule hervor, dass der Religionsunterricht zugleich ein „schulisch und theologisch-kirchlich verantwortetes Unternehmen"[149] ist: „Der hier konzipierte Religionsunterricht liegt in der Schnittlinie von pädagogischen und theologischen Begründungen, Auftrag der öffentlichen Schule und Auftrag der Kirche".[150] Daraus abgeleitet formulierte die Synode als Zielspektrum des Religionsunterrichts: „Er weckt und reflektiert die Frage nach Gott, nach der Deutung der Welt, nach dem Sinn und Wert des Lebens und nach den Normen für das Handeln des Menschen und ermöglicht eine Antwort aus der Offenbarung und aus dem Glauben der Kirche; er macht vertraut mit der Wirklichkeit des Glaubens und der Botschaft, die ihm zugrunde liegt und hilft, den Glauben denkend zu verantworten; er befähigt zur persönlichen Entscheidung in Auseinandersetzung mit Konfessionen und Religionen, mit Weltanschauungen und Ideologien und fördert Verständnis und Toleranz gegenüber der Entscheidung anderer; er motiviert zu religiösem Leben und zu verant-

145 Vgl. *Demel u. a.,* Löscht den Geist nicht aus (Anm. 3), S. 177–188.

146 *Heinz*, Wegweisung (Anm. 126), S. 606; zum Thema: *Werner J. Hentschel,* Pastoralreferenten, Pastoralassistenten. Zur theologischen Grundlegung ihres Dienstes im Umfeld der gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (Extemporalia 4), Eichstätt 1986.

147 *Demel,* Gemeinsame Synode (Anm. 107), S. 244; vgl. dazu *Stockmann,* Meilenstein (Anm. 94), S. 251–274; *Kohlgraf,* Strukturen, (Anm. 95), S. 275–289; *Voges,* Konzil (Anm. 3), S. 74–81.

148 *Heinz,* Wegweisung (Anm. 126), S. 606; vgl. *Mette,* Religionsunterricht (Anm. 98), S. 41–55; ausführlich dazu *Alfons Kaiser,* Der Religionsunterricht in der Schule. Der Beschluss der „Gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland" aus erziehungswissenschaftlicher Sicht, München 1980.

149 *Ludwig Volz,* Einleitung zum Beschluss „Der Religionsunterricht in der Schule", in: Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland – Offizielle Gesamtausgabe, Freiburg 2012, S. 113–122, hier 116.

150 Beschluss: Der Religionsunterricht in der Schule: 2. Zum Konzept des schulischen Religionsunterrichts; 2.1 Kriterien für die Begründung des Religionsunterrichts.

wortlichem Handeln in Kirche und Gesellschaft".[151] Mit seinem „Konvergenzmodell", das „zwischen den existentiellen Fragen der Kinder und Jugendlichen und der Botschaft der Kirche vermitteln soll" bleibt „der Beschluss eine tragfähige Grundlage für die Weiterentwicklung des Religionsunterrichts".[152]

Kontrovers diskutiert wurden auf der Würzburger Synode auch Fragen, die bis heute in der katholischen Kirche der Bundesrepublik Deutschland nicht an Aktualität verloren haben, wie die Zulassung von wiederverheirateten Geschiedenen zu den Sakramenten,[153] die Rechtsstellung nichtehelicher Nachkommen,[154] die Priesterweihe von verheirateten Männern (viri probati),[155] Zölibat und priesterlicher Dienst,[156] die Laisierung von Priestern,[157] die Wiedereinführung des ständigen Diakonates,[158] die Laienpredigt[159] oder die Zulassung von Frauen zur Diakonatsweihe,[160]

Trotz der nachhaltigen Bedeutung einzelner Beschlüsse der Würzburger Synode und der gebliebenen Aktualität einzelner diskutierter Themen stellt Wolfgang Weiß in seinem Artikel „Die Würzburger Synode – Ende statt Anfang"[161] fest, dass sich „eine dauerhafte Installierung einer solchen Kirchenversammlung"[162] nicht erfüllen ließ. Das Interesse an der Synode in Würzburg sei vielmehr nach ihrem Abschluss schnell abgeflaut: „Das Interesse an der Synode flackerte nur regelmäßig zu runden Jubiläen wieder auf. Nach

---

151 Beschluss: Der Religionsunterricht in der Schule: 2. Zum Konzept des schulischen Religionsunterrichts; 2.5 Ziele des katholischen Religionsunterrichts.

152 *Heinz,* Wegweisung (Anm. 126), S. 606. Einen zusammenfassenden Überblick zur Konzeption und rechtlichen Stellung des Religionsunterrichts findet sich bei *Wilhelm Rees,* Der Religionsunterricht, in: HdbKathKR³, S. 1018–1048 sowie *Paul Leibinger,* Bundesrepublik Deutschland, in: Wilhelm Rees (Hrsg.), Katholische Kirche im neuen Europa. Religionsunterricht, Finanzierung und Ehe in kirchlichem und staatlichem Recht – mit einem Ausblick auf zwei afrikanische Länder (Austria: Forschung und Wissenschaft: Theologie 2), Berlin / Wien 2007, S. 90–152, bes. 99–132; s. auch: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Religionsunterricht 20 Jahre nach dem Synodenbeschluß. Dokumentation des Symposions vom 23.–25. März 1993 in Bergisch Gladbach / Bensberg (Arbeitshilfen 111), Bonn 1993; *Stefan Schmitz,* Was macht die Kirche in der Schule? Religionsunterricht und Schulpastoral 30 Jahre nach dem Würzburger Synodenbeschluss (Theologie und Praxis. Abt. B 18), Münster 2004.

153 Vgl. *Demel u. a.,* Löscht den Geist nicht aus (Anm. 3), S. 144–159; *Demel,* Synoden (Anm. 2), S. 70 u. 72; *Althaus,* Rezeption (Anm. 2), S. 296–302.

154 Vgl. ebd., S. 372–380.

155 Vgl. ebd., S. 467–473; *Demel,* Synoden (Anm. 2), S. 70.

156 Vgl. *Althaus,* Rezeption (Anm. 2), S. 456–458.

157 Vgl. ebd., S. 332 f. u. 350 f.

158 Vgl. ebd., S. 430–432 u. 437–441.

159 Vgl. ebd., S. 729–743; *Demel*, Synoden (Anm. 2), S. 70.

160 Vgl. ebd., S. 72; *dies. u. a.,* Löscht den Geist nicht aus (Anm. 3), S. 160–176; *Althaus,* Rezeption (Anm. 2), S. 248–257.

161 *Wolfgang Weiß,* Die Würzburger Synode – Ende statt Anfang?, in: RoJKG 26 (2007), S. 93–106.

162 Ebd., S. 105.

zehn Jahren erhob sich eine kurze Debatte, ob nicht, wie ursprünglich angedacht, eine deutsche Synode im Zehnjahresrhythmus abgehalten werden solle. Zum 20. und 25. Jahrestag des Synodenendes erschienen einzelne Bücher und Artikel, die an das Synodenereignis erinnerten. Die Artikel hatten jeweils eher Bekenntnischarakter und es ging eher darum, Geist und Aufbruchsstimmung dieser Zeit zu beschwören. Zum 30. Jahrestag scheint die Entwicklung ähnlich gewesen zu sein".[163] Zu den „in der Kanonistik heiß diskutierten Fragen" gehört nach Wolfgang Weiß die Frage, ob „nach dem Codex von 1983 eine Synode in ähnlicher Weise wie die Würzburger Synode überhaupt noch kirchenrechtlich möglich sei".[164]

Obwohl die Würzburger Synode sich für die Abhaltung von weiteren gemeinsamen Synoden in einem Rhythmus von zehn Jahren aussprach, gab es in der Bundesrepublik Deutschland in der Folgzeit nur noch einige wenige Diözesansynoden, deren Rechtsform im kirchlichen Gesetzbuch von 1983 grundlegend reformiert wurde.[165] Während die Diözesansynode früher eine „reine Klerikerversammlung zur Beratung des Diözesanbischofs in Fragen der Diözesangesetzgebung"[166] war, so umfasst der Teilnehmerkreis nach dem CIC/1983, der nur acht Jahre nach der Würzburger Synode in Kraft getreten ist, neben Klerikern auch Laien: „Die Diözesansynode ist eine Versammlung von ausgewählten Priestern und anderen Gläubigen der Teilkirche, die zum Wohl der ganzen Diözesangemeinschaft dem Diözesanbischof nach Maßgabe der folgenden Canones hilfreiche Unterstützung gewähren" (c. 460 CIC/1983).[167] Die Unterstützung umfasst aber ausschließlich die Beratung des Diözesanbischofs, denn allen Teilnehmern der Diözesansynode kommt nur ein beratendes, nicht ein beschließendes Stimmrecht zu: „Einziger Gesetzgeber in der Diözesansynode ist der Diözesanbischof, während die anderen

163 Ebd., S. 102; vgl. dazu etwa *Michael Albus / Paul M. Zulehner* (Hrsg.), Nur der Geist macht lebendig. Zur Lage der Kirche in Deutschland nach 20 Jahren Konzil und 10 Jahren Synode, Mainz 1985; *Wilhelm Schreckenberg* (Hrsg.), 10 Jahre danach: Versuch einer Bilanz der Würzburger Synode. FG Kb Dr. Gebhard Müller (85). Referate und Ergebnisse der 15. Würzburger KV-Tage (KV-Sonderdrucke. N. F. 12), Dortmund 1985; *Wolfgang Seibel,* Deutsche Synode – 30 Jahre danach, in: StZ 223/11 (2005), S. 721 f.; *Johann Ev. Hafner,* Die Bedeutung von Zeitzeugen beim Projekt 40 Jahre Würzburger Synode, in: Schmiedl, Nationalsynoden (Anm. 23), S. 258–273; *Karl Lehmann,* Der doppelte Aufbruch – und was nun? Standortbestimmung 30 Jahre nach dem Vaticanum II und 20 Jahre nach der Gemeinsamen Synode, in: Käuflein / Licht, Wo steht die Kirche (Anm. 3), S. 15–28.

164 *Weiß,* Würzburger Synode (Anm. 161), S. 103.

165 Zur reformierten Rechtsform der Diözesansynode im kirchlichen Gesetzbuch von 1983 s. *Rees,* Synoden (Anm. 4), S. 54–64; vgl. dazu auch *Demel u. a.,* Löscht den Geist nicht aus (Anm. 3), S. 117–119; *Althaus,* Rezeption (Anm. 2), S. 511 f.; *Demel,* Synoden (Anm. 2), S. 73 f.

166 Ebd., S. 74.

167 Vgl. ebd.; *Demel u. a.,* Löscht den Geist nicht aus (Anm. 3), S. 30 f.

Teilnehmer der Synode nur beratendes Stimmrecht haben; allein er selbst unterschreibt die Erklärungen und Dekrete der Synode, die nur kraft seiner Autorität veröffentlicht werden dürfen" (c. 466 CIC/1983).[168] Das Kirchliche Gesetzbuch von 1983 betont die Vorrangstellung des Bischofs als einziger Gesetzgeber einer Diözesansynode sowie bei der Auswahl der Synodenmitglieder, bei der Durchführung der Synode und bei der Veröffentlichung der Synodenbeschlüsse.[169]

Auf dieser Grundlage fand zehn Jahre nach dem Ende der Würzburger Synode in der Diözese Rottenburg-Stuttgart von 1985 bis 1986 unter Bischof Georg Moser die erste Diözesansynode nach Inkrafttreten des CIC/1983 statt.[170] In der Ankündigung der Diözesansynode mit dem Thema „Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation" und im Vorwort zum beschlossenen Text betonte Bischof Moser, dass sich die Synode „ganz bewusst in die Tradition des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland gestellt"[171] habe. Auf zwei Vollversammlungen vom 7. bis 14. Oktober 1985 und 24. bis 28. Februar 1986 wurden in Rottenburg als Themenfelder für die Weitergabe des Glaubens an die nächste Generation diskutiert: „Gemeinde- und Sakramentenkatechese, Religionsunterricht, Jugendarbeit, Ehe und Familie, Liturgie und Verkündigung, Nächstenliebe und Gerechtigkeit als Glaubenszeugnis".[172] Neben der Diözesansynode des Bistums Limburg im Jahre 1977[173] wurden von 1989 bis 1990 im Bistum Hildesheim[174] und im Jahr 1990 im Bistum Augs-

168 Vgl. *Demel,* Synoden (Anm. 2), S. 74.

169 Thomas Schüller (Rezeption [Anm. 137], S. 285) betont, dass „der universalkirchliche Gesetzgeber die Diözesansynode hier ausdrücklich als adiutrix, d. h. Unterstützerin, Hilfeleisterin und Förderin des Diözesanbischofs qualifiziert. Konkret bedeutet dies also, dass der universalkirchliche Gesetzgeber die Synode als eines jener Organe verstanden wissen will, die dem Bischof bei der Ausübung seines Hirtendienstes hilfreich zur Seite stehen sollen".

170 Vgl. Bischöfliches Ordinariat Rottenburg, Beschlüsse der Diözesansynode Rottenburg-Stuttgart 1985/86. Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation, Ostfildern ^{4}1986; Sekretariat der Diözesansynode 1985 (Hrsg.), Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation. Diözesansynode ‚85 Rottenburg-Stuttgart. Dokumente und Informationen, Rottenburg 1985; *Bischof Georg Moser,* Hirtenwort zur Diözesansynode Rottenburg-Stuttgart 1985, in: ebd., S. 7–10; *Walter Kasper / Gabriele Miller* (Hrsg.), Ereignis Synode. Grundlagen – Perspektiven – Schlaglichter zur Diözesansynode Rottenburg-Stuttgart 1985/86, Stuttgart 1986; dazu auch *Demel u. a.,* Löscht den Geist nicht aus (Anm. 3), S. 42–45 sowie *Schüller*, Rezeption (Anm. 137), S. 289 f.

171 Ebd., S. 290.

172 Ebd.

173 Vgl. ebd., S. 286–289.

174 Vgl. Bistum Hildesheim (Hrsg.), Diözesansynode Hildesheim 1989/90. Kirche und Gemeinde: Gemeinschaft mit Gott – miteinander – für die Welt, Hildesheim 1990; vgl. dazu *Demel u. a.,* Löscht den Geist nicht aus (Anm. 3), S. 46–48; *Schüller,* Rezeption (Anm. 137), S. 282 u. 291–293.

burg[175] weitere Diözesansynoden abgehalten. Zuletzt tagte eine Diözesansynode in sieben Vollversammlungen von Dezember 2013 bis Mai 2016 im Bistum Trier.[176]

In den übrigen Diözesen der Bundesrepublik Deutschland gab es andere Formen der Zusammenkunft und der gemeinsamen Beratung, die in dieser Gestalt nicht im kirchlichen Gesetzbuch zu finden sind:[177] „Diözesanforen, Pastoralgespräche, Leitbild- und Organisationsprozesse sowie Zukunftsgespräche (1990: Freiburger Diözesanforum; 1994/95: Regensburger Diözesanforum; 1995/96: Pastoralgespräch im Erzbistum Köln; 1996/97: Diözesanforum Münster; 1997/98: Bamberger Pastoralgespräch; 1999: Pastorales Zukunftsgespräch Osnabrück; 1997–2000: Pastorale Entwicklung Passau; 2000-2006: Pastorales Zukunftsgespräch Magdeburg; 2008–2010 Zukunftsforum des Erzbistums München-Freising".[178]

Auch wenn in den letzten Jahrzehnten andere Formen synodaler Prozesse praktiziert wurden, das Anliegen der Würzburger Synode, „die Verwirklichung der Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils zu fördern und zur Gestaltung des christlichen Lebens gemäß dem Gauben der Kirche beizutragen"[179], bleibt angesichts fortwährend sich wandelnder gesellschaftlicher Verhältnisse ein steter Auftrag im Leben der Kirche.[180]

175 Vgl. Bistum Augsburg (Hrsg.), Diözesansynode Augsburg 1990. Die Seelsorge in der Pfarrgemeinde, Donauwörth ^{2}1991; *Gerhard Bauer,* Diözesansynode Augsburg 1990. Vorbereitung und Ablauf, in: Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte 25 (1991), S. 11–59; vgl. dazu *Demel u. a.,* Löscht den Geist nicht aus (Anm. 3), S. 49–52; *Schüller,* Rezeption (Anm. 137), S. 293 f.

176 Vgl. *Demel,* Synoden (Anm. 2), S. 75; ausführlich dazu *Georg Holkenbrink,* Das Wagnis einer Diözesansynode. Anmerkungen in der Zeit der Vorbereitung der Synode im Bistum Trier im Jahre 2013, in: Rees / Schmiedl, Unverbindliche Beratung (Anm. 2), S. 296–308; *Schüller,* Rezeption (Anm. 137), S. 282.

177 Ausführlich dazu *Johann E. Hafner,* Selbsterregung. Organisierte Interaktion der diözesanen Reformprozesse in Deutschland seit der Würzburger Synode (1971–74), in: Isolde Karle (Hrsg.), Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektiven (Arbeiten zur praktischen Theologie 41), Leipzig 2009, S. 97–120.

178 *Demel,* Synoden (Anm. 2), S. 75 f. – Im Jahr 2013 fand zudem eine Diözesanversammlung in Freiburg statt. Zu der Entwicklung neuer Formen diözesaner Versammlungen: *Demel u. a.,* Löscht den Geist nicht aus (Anm. 3), S. 57–111 u. 120–124; *Althaus,* Rezeption (Anm. 2), S. 165–167 u. 513–516. *Schüller* (Rezeption [Anm. 137], S. 283) gibt bezüglich der „Vielzahl parakanonischer, synodalähnlicher Gesprächsprozesse in vielen Diözesen" zu Bedenken: die „kirchenrechtlich jedoch sämtlich unverbindlichen Gesprächsforen, die ohne Zweifel mit großem Einsatz aller Beteiligten durchgeführt wurden, binden den Diözesanbischof rechtlich nicht und haben nicht selten wegen ihrer offenkundigen Folgenlosigkeit zu Enttäuschungen und persönlicher Aufgabe der Partizipation am Leben der Ortskirche bei vielen engagierten Christen geführt." *Seibel* (Deutsche Synode [Anm. 57], S. 29) hebt hervor: „War eine Diözesansynode nach dem alten Kirchenrecht eine reine Klerikerversammlung, hat der neue Codex wenigstens auch Nichtklerikern einen Weg eröffnet. Der springende Punkt wird aber immer sein: Beratung oder Entscheidung? Jeder weiß heutzutage, dass Identifikation durch Mitbeteiligung entsteht. Die deutsche Synode war ein Entscheidungsgremium. Insofern war sie eine Sternstunde."

179 Gemeinsame Synode, Statut (Anm. 18), Art. 1, S. 856.

180 Vgl. *Karl Lehmann,* Kraftvoll-lebendige Erinnerung bis heute. Zweites Vatikanisches Konzil und Gemeinsame Synode als Wegweiser für die Zukunft, in: Christian Schaller / Michael Schulz / Rudolf Voderholzer (Hrsg.), Mittler und Befreier. Die christologische Dimension der Theologie. Für Gerhard Ludwig Müller, Freiburg/Brsg. u. a. 2008, S. 609–627.

Synodale Strukturen als tridentinische Reform-instrumente in der Salzburger Kirchenprovinz

Andreas Liebl

1 Die Salzburger Kirchenprovinz

Der altbayerischen Metropole Salzburg[1] waren acht Suffraganbistümer zugeordnet. Die drei altbayerischen Bistümer Passau,[2] Regensburg und Freising gründen noch auf der Bistumsorganisation des hl. Bonifatius im Jahre 739.[3] Das Fürstbistum Brixen, welches als Bistum Säben im Jahr 798 von Aquileja ausgegliedert und Salzburg unterstellt worden war, zählte ebenso dazu. Eine Besonderheit waren die vier Salzburger Eigenbistümer: das Bistum Chiemsee (1215) und die drei innerösterreichischen Bistümer Seckau (1218), Gurk (1072) und Lavant (1225/28), die mit kleinen Sprengeln in der Größenordnung klösterlicher Inkorporationsverbände verglichen werden können.[4] Die Salzbur-

1 Vgl. *Heinz Dopsch / Robert Hoffmann,* Salzburg – die Geschichte einer Stadt, Salzburg / Wien u. a. [2]2008, S. 120.

2 Das Passauer Bistum deckte sich zum größten Teil mit dem Erzherzogtum Österreich ob und unter der Enns (Ober- und Niederösterreich) und war seit der Teilung von 1564 der Wiener Regierung und somit Kaiser Maximilian II. (1564–1576) unterstellt. Es erstreckte sich von der Isar bis zur ungarischen Grenze und umfasste zudem die Stadt- bzw. Hofbistümer Wien und Wiener Neustadt.

3 Papst Gregor III. (731–741) bestätigte am 29. Oktober 739 die Errichtung der bayerischen Kirchenprovinz. Vgl. *Michael Borgolte,* Die mittelalterliche Kirche (Enzyklopädie deutscher Geschichte 17), München [2]2004, S. 9; *Gerald Krutzler,* Kult und Tabu. Wahrnehmungen der Germania bei Bonifatius (Anthropologie des Mittelalters 2), Wien / Berlin 2011, S. 255; *Gerhard B. Winkler,* Die Salzburger Provinzialsynoden, in: RoJKG 5 (1986), S. 25–32; *Andreas Kraus,* Geschichte Bayerns, München [4]2013, S. 36; *Rudolf Schieffer,* Die Karolinger, Stuttgart [5]2014, S. 44; *Georg-Hubertus Karnowka,* Breviarium Passaviense. Das Passauer Brevier im Mittelalter und die Breviere der altbayerischen Kirchenprovinz (MThS.S 2), St. Ottilien 1983, S. 2; *Peter Claus Hartmann,* Bayerns Weg in die Gegenwart. Vom Stammesherzogtum zum Freistaat heute, Regensburg [2]2004, S. 53; *Ernst Walter Zeeden,* Salzburg, in: Karl Amon / Anton Schindling / Walter Ziegler (Hrsg.), Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650, Bd. 1 (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 49), Münster [2]1992, S. 72–85, hier 74; *Kurt Reindel,* Christentum und Kirche. Die Errichtung einer neuen Bistumsorganisation, in: Max Spindler (Hrsg.), Handbuch der bayerischen Geschichte, Bd. 1, München [2]1981, S. 226–233, hier 229.

4 Vgl. *Heinz Dopsch,* Der Primas im Purpur. Eigenbistümer, Legatenwürde und Primat der Erzbischöfe von Salzburg, in: ders. / Peter F. Kramml / Alfred Stefan Weiß (Hrsg.), 1200 Jahre Erzbistum Salzburg. Die älteste Metropole im deutschen Sprachraum. Beiträge des Internationalen Kongresses in Salzburg vom 11. bis 13. Juni 1998 (Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde. Erg.-Bd. 18: Salzburg-Studien 1), Salzburg 1999, S. 131–155, hier 132; *Wilhelmine Seidenschnur,* Die Salzburger Eigenbistümer in ihrer reichs-, kirchen-

ger Kirchenprovinz erstreckte sich vom Chiemgau über die Nordtiroler Anteile (Kufstein, Rattenberg, Kitzbühel) bis zum Wechsel bei Wiener-Neustadt und zur ungarischen Grenze. Die Bischöfe der Eigenbistümer wurden direkt vom Metropoliten ernannt und von Rom bestätigt. Bei der Besetzung besaßen die Salzburger Domherren ein Vorrecht.[5]

Die Salzburger Metropolie umfasste ein im nachreformatorischen Süddeutschland nicht unproblematisches Gebiet. Nach dem Konzil von Trient (1545–1563) umspannte die Salzburger Kirchenprovinz nicht nur die Herrschaftsbereiche katholischer (weltlicher) Fürsten, sondern auch diejenigen der protestantischen Fürsten der neuburgischen und pfälzischen Wittelsbacher in den größten Teilen der heutigen Oberpfalz. Kirchlicherseits bedeutete dies einen Verlust von beinahe zwei Dritteln des Regensburger Bistumsanteils und damit einhergehend auch eine räumliche Dezimierung der Salzburger Metropolie.[6] Dekane und Archidiakone interpretierten bei ihren Visitationen die Verweigerung des Gehorsamsversprechens („Obedienz") als Neugläubigkeit der vor Ort wirkenden Pfarrer. Insbesondere in entlegenen Gebieten der Salzburger Kirchenprovinz wie etwa im Gebiet „jenseits des Semmerings" fanden sich bis zu einem Drittel „ungehorsame" Pfarrer, desgleichen in einigen Regionen Kärntens und der Steiermark. Im Gebiet des heutigen Oberösterreich sind detaillierte synodale Berichte nur äußerst dürftig vorhanden. Das Passauer Offizialat erhob in etwa 40 % ungehorsame Pfarrer. Dementsprechende *Gravamina* berichten sogar von Gewalttaten an Klerikern bis hin zu Pfarrermorden, die, soweit sie aufgeklärt werden konnten, nicht vom „Volk", sondern von den Grundherren verübt worden waren.[7]

---

und landesrechtlichen Stellung, in: ZRG.Kan.Abt. 9/1 (1919), S. 177–287; *Stephan Haering,* Mittelalterliche Partikularsynoden in Baiern. Ein Überblick zum Raum der Bistümer Chiemsee, Freising, Passau und Regensburg, in: Nathalie Kruppa / Leszek Zygner (Hrsg.), Partikularsynoden im späten Mittelalter (Studien zur Germania Sacra 29: Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 219), Göttingen 2006, S. 77–98, hier 81 f. mit Anm. 20 (Lit.); *Borgolte,* Kirche (Anm. 3), S. 17; *Alfred A. Strnad,* Salzburgs Vorposten im Südosten. Der Weg der Seckauer Kirche durch die Geschichte, in: ders., Dynast und Kirche. Studien zum Verhältnis von Kirche und Staat im späten Mittelalter und in der Neuzeit, hrsg. von Josef Gelmi und Helmut Gritsch (Innsbrucker Historische Studien 16/17), Innsbruck 1997, S. 21–50, hier 26; *Karl Amon,* Innerösterreich, in: ders. / Schindling / Ziegler, Territorien des Reichs, Bd. 1 (Anm. 3), S. 102–117, hier 104.

5 Grundlegend dazu *Nikolaus Grass,* Das Salzburger Privileg der freien Verleihung der Eigenbistümer unter besonderer Berücksichtigung des Kampfes um die Erhaltung dieses Privilegs. Ein Beitrag zur Geschichte der Reichskirche, in: Albert Portmann-Tinguely (Hrsg.), Kirche, Staat und katholische Wissenschaft in der Neuzeit. FS Heribert Raab (65) (QFG, N. F. 12), Paderborn u. a. 1988, S. 1–46; *Carl Holböck,* Das Salzburger Privileg der freien Verleihung der Suffraganbistümer, in: Nikolaus Grass / Werner Ogris (Hrsg.), FS Hans Lentze (60) (Forschungen zur Rechts- und Kulturgeschichte 4), Innsbruck 1969, S. 325–338.

6 Vgl. *Gerhard B. Winkler,* Die nachtridentinischen Synoden im Reich. Salzburger Provinzialkonzilien 1569, 1573, 1576, Wien / Graz u. a. 1988, S. 27.

7 Vgl. ebd., S. 353.

Am Beginn dieser Abhandlung soll nach dieser kurzen Einleitung eine Begriffsklärung die grundlegenden Termini erörtern und für die nachfolgenden Untersuchungen kanonistisch präzisieren bzw. von anderen Themenbereichen abgrenzen. Was ist eine Synode, ein Konzil, was ein Kongregationstag?

2 Synode, Konzil, Kongregationstag

2.1 Synoden

Synoden sind Versammlungen, die durch ein kirchliches Ritual und Zeremoniell gekennzeichnet sind. Der dabei genau festgelegte zeremonielle Rahmen erforderte bestimmte Synodalgebete, Litaneien, Anrufung des Hl. Geistes, Synodalpredigt, Dankesmessen, Te Deum u. a. Der griechische Begriff Synode (σύνοδος) besteht aus den Wörtern σύν = „zusammen" und ὁδός = „Weg" mit der Bedeutung „Zusammenkunft, Versammlung, gemeinsam auf einem Weg gehen". Als Lehnwort wurde *synodus* in die lateinische Sprache übernommen. Daneben konnte auch der lateinische Begriff *concilium,* zusammengesetzt aus *con* = „zusammen" und *calare* = „rufen", benutzt werden. Die Begriffe beschreiben den gleichen Vorgang. Allerdings bevorzugte Tertullian († nach 220) das Wort *concilium.*[8] Später dominierte bereits der Begriff *synodus* als Bezeichnung für eine Kirchenversammlung. Die Begriffe wurden in der mittelalterlichen Kirche parallel verwendet.[9] „Synode" kennzeichnet im heutigen Sprachgebrauch eine begrenzte kirchliche Versammlung und bezeichnet als „Konzil" eine allgemeine (ökumenische) Zusammenkunft.[10] In der früh-

8 Vgl. *Joseph Anton Fischer / Adolf Lumpe,* Die Synoden von den Anfängen bis zum Vorabend des Nicaenums (Konziliengeschichte: Reihe A, Darstellungen), Paderborn u. a. 1997, bes. S. 42–44; *Otto Hintze,* Weltgeschichtliche Bedingungen der Repräsentativverfassung, in: ders., Staat und Verfassung. Gesammelte Abhandlungen zur allgemeinen Verfassungsgeschichte, Göttingen [2]1962, S. 140–185, hier 145.

9 Ausführlich dazu *Josef Limmer,* Konzilien und Synoden im spätantiken Gallien von 314 bis 696 nach Christi Geburt, Bd. 1: Chronologische Darstellung, Bd. 2: Zusammenschau wichtiger Themenkreise (Wissenschaft und Religion 10), Frankfurt am Main u. a. 2004.

10 Grundlegend dazu *Adolf Lumpe,* Zur Geschichte der Wörter concilium und synodus in der antiken christlichen Latinität, in: AHC 2 (1970), S. 1–21; *Martin Boye,* Die Synoden Deutschlands und Reichsitaliens von 922–1059. Eine kirchenverfassungsgeschichtliche Untersuchung, in: ZRG.Kan.Abt. 18 (1929), S. 131–284, hier 177–193; *Winfried Aymans,* Das synodale Element in der Kirchenverfassung (MThS.K 30), München 1970, S. 7 f. Der Bischof von Mende, *Wilhelm Durandus,* war einer der ersten, der den Begriff „Konzil" für allgemeine Versammlungen verwendete und „Synode" für Diözesanversammlungen. Vgl. *Martin Klöckener,* Die Liturgie der Diözesansynode. Studien zur Geschichte und Theologie des „Ordo ad Synodum" des „Pontificale Romanum" mit einer Darstellung der Geschichte des Pontifikales und einem Verzeichnis seiner Drucke (LWQF 68), Münster

christlichen oder mittelalterlichen Kirche sind die Bischofssynoden ohne Vorbild. Sie üben eine für den Papst beratende Funktion aus.[11]

Nachdem die Metropolitanverbände durch die Entwicklung der päpstlichen Zentralgewalt immer mehr an Autonomie verloren hatten, kam es ab dem IV. Laterankonzil (1215) erneut zum Interesse an dem Instrument einer Provinzialsynode,[12] das sich im Altertum, in den Kirchen des Ostens und noch im frühen Mittelalter auch im Westen bewährt hatte.[13] Die Grundintention dabei war, die Ortskirchen nicht zu isolieren. Der Bischof sei im Sinne etwa Cyprians auch für die Einheit in einem größeren Verband der Ökumene verantwortlich.[14] Die Teilkirchen sollten dabei eine erhebliche Selbständigkeit erhalten. Die Provinzialsynode wurde allmählich im Westen wieder gebräuchlicher. Die Bischofssynoden und bis ins 15. Jahrhundert auch die mittelalterlichen Konzile waren jedoch primär Durchführungsorgane für päpstliche Dekrete.[15]

1986, S. 92–95; *Nathalie Kruppa,* Einführung, in: dies. / Zygner, Partikularsynoden (Anm. 4), S. 11–28; *Peter Johanek,* Synodaltätigkeit im spätmittelalterlichen Reich – Ein Überblick, in: ebd., S. 29–54; *Haering,* Partikularsynoden (Anm. 4), S. 77–98.

11 Vgl. *Aymans,* Element (Anm. 10), S. 133–135. Neben den Bischofssynoden gibt es auch die Bischofskonferenzen als ständige Versammlung der Bischöfe einer Nation oder Region (vgl. cc. 447–459 CIC/1983). Vgl. dazu *Heribert Schmitz*, Bischofskonferenz und Partikularkonzil. Rechtsinstitutionen unterschiedlicher Natur, Struktur und Funktion, in: Hubert Müller / Hermann J. Pottmeyer (Hrsg.), Die Bischofskonferenz. Theologischer und juridischer Status, Düsseldorf 1989, S. 178–195. Auf die heutigen Synoden der evangelischen Kirchen wird hier nicht näher eingegangen. Vgl. hierzu *Heinrich de Wall,* Art. Synode, in: LKStKR 3 (2004), S. 644–647.

12 Vgl. *Hans-Joachim Schmidt,* Kirche, Staat, Nation. Raumgliederung der Kirche im mittelalterlichen Europa (Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte 37), Köln / Weimar / Wien 1999, S. 126; *Johannes Helmrath,* Partikularsynoden und Synodalstatuten des späteren Mittelalters im europäischen Vergleich. Vorüberlegungen zu einem möglichen Projekt, in: Michael Borgolte (Hrsg.), Das europäische Mittelalter im Spannungsbogen des Vergleichs. Zwanzig internationale Beiträge zu Praxis, Problemen und Perspektiven der historischen Komparatistik (Europa im Mittelalter 1), Berlin 2001, S. 135–170, hier 140; *Heribert Hallermann,* Die Würzburger Synode – ein Maßstab für synodale Prozesse?, in: Recht – Bürge der Freiheit. FS Mühlsteiger (80) (KStuT 51), Berlin 2006, S. 621–644, hier 623; *Peter Wiegand,* Diözesansynoden und bischöfliche Statutengesetzgebung im Bistum Kammin. Zur Entwicklung des partikulären Kirchenrechts im spätmittelalterlichen Deutschland (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Pommern, Reihe 5, Forschungen zur pommerschen Geschichte 32), Köln 1998, S. 43 u. 47; *Winkler,* Synoden (Anm. 6), S. 23; *Josef Leinweber,* Provinzialsynode und Reform im Spätmittelalter, in: Remigius Bäumer (Hrsg.), Reformatio Ecclesiae. Beiträge zu kirchlichen Reformbemühungen von der Alten Kirche bis zur Neuzeit. FG Erwin Iserloh, Paderborn u. a. 1980, S. 113–128, hier 126.

13 Vgl. beispielsweise *Hermann Joseph Schmitz,* Metropolitanverfassung und Provinzialsynode in Gallien während des fünften Jahrhunderts, in: AfkKR 57 (1887), S. 3–40.

14 Vgl. *Manfred Jacobs,* Das Christentum in der antiken Welt. Von der frühkatholischen Kirche bis zu Kaiser Konstantin (Zugänge zur Kirchengeschichte 2), Göttingen 1987, S. 135; *Karlmann Beyschlag,* Grundriß der Dogmengeschichte. Die abendländische Epoche, Bd. 2: Gott und Mensch 2 (Grundrisse 3/2), Darmstadt 2000, S. 22.

15 Vgl. *Winkler,* Synoden (Anm. 6), S. 23; dazu auch *Georg Schwaiger,* Päpstlicher Primat und Autorität der allgemeinen Konzilien im Spiegel der Geschichte, Paderborn u. a. 1977, S. 105; *ders.,* Die konziliare Idee in der Geschichte der Kirche, in: RoJKG 5 (1986), S. 11–23, hier 15.

2.2 Konzilien – Provinzialkonzilen – Partikularsynoden

Das derzeit geltende katholische Kirchenrecht, der Codex Iuris Canonici von 1983, verwendet die Begriffe „Konzil" und Synode" für zwei Arten von Versammlungen:[16] Konzilien, zu denen die ausschließlich vom Papst einberufenen Ökumenischen Konzilien *(Concilium Oecumenicum)*[17] gehören, sowie die Plenar- und Provinzialversammlungen *(Concilium plenarium* und *Concilium provinciale)*.[18] Sie sind kollegiale Organe der Kirchenleitung.[19] Der derzeitig gültige Kanon unterteilt Partikularversammlungen in zwei Arten von Synoden: Diözesansynoden *(Synodus diocesana)* und Bischofssynoden *(Synodus episcoporum)*. Die Bischofssynode gilt als ein Rechtsinstitut der Universalkirche,[20] die Diözesansynode jedoch der Teilkirche. Die Diözesansynode ist vergleichbar den Partikularkonzilien, die seit dem Mittelalter bekannten Versammlungsformen. In c. 439 CIC werden die Plenar- und die Partikularsynoden präzisiert. Der kirchliche Gesetzgeber regelt in c. 440 CIC, dass ein Provinzialkonzil einer Kirchenprovinz so oft stattfinden soll, wie es die Mehrheit der Diözesanbischöfe für nötig erachte.[21] Die Diözesansynode ist in c. 460 CIC geregelt.[22] Sie „ist eine Versammlung von ausgewählten Priestern und an-

---

16 Vgl. hierzu *Norbert Witsch,* Art. Synode II, in: LKStKR 3 (2004), S. 647 f.; grundlegend *Winfried Aymans,* Das synodale Element in der Kirchenverfassung (MThSt III. Kan. Abt. 30), München 1970; *Richard Puza,* Das synodale Prinzip in historischer, rechtstheologischer und kanonistischer Bedeutung, in: Gebhard Fürst (Hrsg.), Dialog als Selbstvollzug der Kirche? (QD 166), Freiburg/Brsg. u. a. 1997, S. 242–269.

17 C. 338 f. CIC/1983; vgl. *Georg Bier*, Art. Ökumenisches Konzil, in: HdbKathKR[3], S. 469–477.

18 C. 439 f. CIC/1983; dazu *Wilhelm Rees,* Art. Plenarkonzil und Bischofskonferenz, in: HdbKathKR[3], S. 543–576.

19 Ausführlich dazu *Bartholomeus J. Putter,* Das Kollegialitätsprinzip der Bischöfe im heutigen Kirchenrecht (BzMK 69), Essen 2014.

20 Vgl. *Wilhelm Astrath,* Die Bischofssynode nach den Bestimmungen des CIC, in: Ministerium iustitiae. FS Heinemann (60), Essen 1985, S. 229–242; *Markus Graulich,* Art. Die Bischofssynode, in: HdbKathKR[3], S. 478–485; *ders.,* Bischofssynode. Kollegialität und Primat, in: Ilona Riedel-Spangenberger (Hrsg.), Leitungsstrukturen der Katholischen Kirche. Kirchenrechtliche Grundlagen und Reformbedarf (QD 198), Freiburg/Brsg. u. a. 2002, S. 50–75; *Richard Puza,* Die Bischofssynode und die Zusammenschlüsse der Bischofskonferenzen, in: ders. / Abraham Peter Kustermann (Hrsg.), Synodalrecht und Synodalstrukturen. Konkretionen und Entwicklungen der „Synodalität" in der katholischen Kirche (FVKS 44), Freiburg/Schweiz 1996, S. 31–66; *Thomas Schüller,* Stärkung der Bischofssynode – Wiederentdeckung einer Konzilshoffnung unter Papst Franziskus?, in: Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi. FS Lüdicke (70) (BzMK 70), Essen 2014, S. 331–349.

21 Vgl. *Georg Bier,* Art. Die Kirchenprovinz, in: HdbKathKR[3], S. 577–584, hier 582.

22 Zur Diözesansynode im modernen katholischen Kirchenrecht siehe *Heribert Schmitz,* Art. Die Konsultationsorgane des Diözesanbischofs, in: HdbKathKR[3], S. 620–637, hier 622–625; *Norbert Witsch,* Synodalität auf Ebene der Diözese. Die Bestimmungen des universalkirchlichen Rechts der Lateinischen Kirche (KStKR 1), Paderborn u. a. 2004, S. 50–76 (zum CIC/1917) und S. 257–291 (zum CIC/1983); *Heribert Hallermann,* Ratlos – oder gut beraten? Die Beratung des Diözesanbischofs und die bischöflichen Beratungsorgane (KStKR 11), Paderborn u. a. 2010; *Konrad Hartelt,* Die Diözesan- und Regionalsynoden im deutschen Sprachraum nach dem Zweiten Vatikanum. Rechtshistorische und rechtstheologische Aspekte der Verwirklichung des Synodalprinzips in der Struktur der Kirche der Gegenwart (EThSt 40), Leipzig 1979; *Heribert Heinemann,* Zur Reform der

deren Gläubigen der Teilkirche, die zum Wohl der ganzen Diözesangemeinschaft dem Diözesanbischof … hilfreiche Unterstützung gewähren". Sie findet statt, wenn der Bischof und der Priesterrat dies als ratsam erachten. Die Diözesansynode hat also vorwiegend beratende Funktion, was in unserer heutigen demokratiebestimmten Zeit oft falsch verstanden wird und daher zu vielerlei Misstönen und Konflikten führt.[23]

Der Begriff der Partikularsynode (τοπικαὶ σύνοδοι) entstand im griechischen Osten im 6. Jahrhundert und war negativ besetzt.[24] Die Partikularsynode bezeichnete eine Rumpf- bzw. Teilsynode.[25] Erst nach 533 kam es schrittweise zur Gegenüberstellung von lokalen und ökumenischen Versammlungen sowie zu einer Definition der beiden Synodenarten.[26] Die vom Kaiser einberufene Synode führte den allgemeinen Titel. Diese Unterscheidung fand schließlich ihren Eingang in die Akten des zweiten Konzils von Nikaia (787) und verbreitete sich anschließend in der Westkirche. Der Osten verstand unter dem Generalkonzil eine vom (östlichen) Kaiser einberufene Versammlung;[27] die westlichen Generalsynoden sind demnach Partikularsynoden.[28]

Diözesansynode. Eine kritische Überlegung zu cc. 356–362 CIC, in: Ecclesia et Ius. FG Scheuermann (60), München u. a. 1968, S. 209–223; *Johann Hirnsperger,* Die Diözesansynode. Bemerkungen zu den einschlägigen Normen des CIC unter besonderer Berücksichtigung der Instruktion vom 19. März 1997, in: Dem Staate, was des Staates – der Kirche, was der Kirche ist. FS Listl (70) (SKRA 33), Berlin 1999, S. 855–873; *Hans Paarhammer,* Die Diözesansynode in ihrer gegenwärtigen Rechtsgestalt. Anmerkungen zum geltenden Recht und zur partikulären Neuentwicklung des kirchlichen Synodalwesens auf Diözesanebene, in: Klaus Lüdicke / ders. (Hrsg.), Neue Positionen des Kirchenrechts, Graz 1994, S. 81–117; *Norbert Witsch,* Gemeinsam auf dem Weg. Synodale Strukturen in der Diözese, in: Ilona Riedel-Spangenberger (Hrsg.), Rechtskultur in der Diözese (QD 219), Freiburg/Brsg. u. a 2006, S. 406–435.

23 Vgl. dazu *Dominik Burkhard,* Diözesansynoden und synodenähnliche Foren sowie Kirchenvolksbegehren der letzten Jahrzehnte in den deutschsprachigen Ländern, in: RQ 101 (2006), S. 113–140; *Ronald P. Klein,* Diözesansynode – Forum – Pastoralgespräch. Strukturen der Mitverantwortung in der Kirche im Wandel, in: Kirchliches Recht als Freiheitsordnung. GS Hubert Müller (FzK 27), Würzburg 1997, S. 117–141; *Friedolf Lappen,* Vom Recht zu reden und vom Recht gehört zu werden. Synoden und Foren als Mittel der Teilhabe der Gläubigen an den Leitungsfunktionen der Kirche in Deutschland (BzMK 46), Essen 2007.

24 Ausführlich dazu *Joseph A. Fischer,* Die ersten Synoden, in: Walter Brandmüller (Hrsg.), Synodale Strukturen der Kirche. Entwicklung und Probleme (Theologie interdisziplinär 3), Donauwörth 1977, S. 27–60.

25 Grundlegend dazu *Wilhelm Rees,* Art. Plenarkonzil und Bischofskonferenz, in: HdbKathKR^3, S. 543–576, hier 551–555 u. 558 f.

26 Vgl. *Kruppa,* Einführung (Anm. 10), S. 14.

27 Eine ergänzende Definition der ökumenischen Synode nach griechischem Verständnis ist die Versammlung der fünf Patriarchen (Rom, Konstantinopel, Alexandria, Jerusalem und Antiochia). Vgl. hierzu *Hermann Josef Sieben,* Basileios Pediadites und Innozenz III. Griechische versus lateinische Konzilsidee im Kontext des 4. Lateranense, in: Remigus Bäumler / Evangels Chrysos / Johannes Grohe / Erich Meuthen (Hrsg.), Synodus. Beiträge zur Konzilien- und allgemeinen Kirchengeschichte. FS Walter Brandmüller (AHC 27/28) Paderborn u. a. 1997, S. 249–274, hier 262–269; *Joseph Hajjar*, Die Synoden in der Ostkirche, in: Concilium 1 (1965), S. 650–654.

28 Vgl. *Hermann Josef Sieben,* Die Partikularsynode. Studien zur Geschichte einer Konzilsidee (FThST 37), Frankfurt/Main 1990, S. 29–38; *ders.,* Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters (847–1378) (Konziliengeschichte: Reihe B, Untersuchungen), Paderborn u. a. 1984, S. 226; *ders.*, Die katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur

Die Päpste des frühen Mittelalters setzen sich nach und nach als Instanz über die unterschiedlichen Teilsynoden durch, so dass zumindest die Ergebnisse oder sogar die ganze Versammlung der päpstlichen Genehmigung bedurften.[29]

Bereits in der Zeit der Spätantike und im frühen Mittelalter gab es regionale Konzilien eines Metropoliten mit seinen Suffraganen, also Provinzialsynoden (*synodus provincialis*; σύνοδος τελεία = *synodus perfecta, concilium perfectum*). Die ältesten „Nationalkonzilien" sind im Frankenreich (Orleans 511) belegt.[30] Das IV. Laterankonzil hatte „Reichssynoden" vom kanonischen Recht nicht mehr vorgesehen.[31] Alle drei genannten Synoden-Formen lassen sich heute unter dem Oberbegriff Partikularsynoden subsumieren.

Auf der Provinzialsynode versammelten sich die Bischöfe einer Kirchenprovinz unter dem Vorsitz des Metropoliten, auf einer Diözesansynode[32] der diözesane Klerus um seinen Bischof. Die teilnehmenden Bischöfe einer Provinzsynode waren einander gleichberechtigt und fassten ihre Beschlüsse kollegial. Die Synodalen der Diözesansynoden unterstanden der Jurisdiktion ihres jeweiligen Bischofs.[33] Zu den Aufgaben der Provinzialsynode gehörte u. a. die Gesetzgebungskompetenz.[34] Die Einführung und Anpassung des kanonischen Rechts innerhalb einer Diözese war der Sinn einer Diözesansynode, aber auch zur Bekanntmachung der Beschlüsse von Provinzialsynoden.[35]

Aufklärung (Konziliengeschichte: Reihe B, Untersuchungen), Paderborn u. a. 1988, S. 461; *Kruppa,* Einführung (Anm. 10), S. 14.

29 Vgl. *Hermann Josef Sieben,* Selbstverständnis und römische Sicht der Partikularsynode. Einige Streiflichter auf das erste Jahrtausend, in: Müller / Pottmeyer, Bischofskonferenz (Anm. 11), S. 10–35, hier 21–23, dazu auch die römische Sicht der frühen Konzilien in: ebd., S. 23–35.

30 Ausführlich dazu *Hans Barion,* Die Nationalsynode im fränkisch-deutschen Synodalrecht des Frühmittelalters, Königsberg 1934; *Albert Michael Koeniger,* Beiträge zu den fränkischen Kapitularien und Synoden, in: AfkKR 87 (1907), S. 393–406.

31 Vgl. *Sieben,* Selbstverständnis (Anm. 29), S. 18 f. Zu den „Nationalkonzilien" siehe auch *Hans-Joachim Schmidt,* Reichs- und Nationalkonzilien. Die Kontroverse über ihre Existenzberechtigung, in: Peter Landau / Jörg Müller (Hrsg.), Proceedings of the Ninth International Congress of Medieval Canon Law. Munich, 13–18 July 1992 (Monumenta iuris canonici Series C: Subsidia 10), Rom 1997, S. 305–338.

32 Belegt ab der Provinzialsynode von Auxerre 585.

33 Vgl. *Wiegand,* Diözesansynoden (Anm. 12), S. 8 f.; *ders.,* Synodale Statutengesetzgebung im exemten Bistum. Die Diözesen Kammin und Meißen in der partikularrechtlichen Rechtslandschaft des späten Mittelalters, in: Kruppa / Zygner, Partikularsynoden (Anm. 4), S. 121–156.

34 Vgl. *Kruppa,* Einführung (Anm. 10), S. 16; *Schmidt,* Kirche (Anm. 12), S. 114; *Georg Kreuzer,* Die konziliare Idee, in: RoJKG 11, 1992, S. 29–40, hier 32.

35 Vgl. *Kruppa,* Einführung (Anm. 10), S. 16; *Max Hopfner,* Synodale Vorgänge im Bistum Regensburg und in der Kirchenprovinz Salzburg unter besonderer Berücksichtigung der Reformationszeit, in: Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 13 (1979), S. 235–388, hier 263.

Seit dem IV. Laterankonzil (1215) waren alljährliche Synoden verpflichtend vorgeschrieben.[36] Die Diözesansynoden sollten im Turnus den Provinzialkonzilien folgen.[37] Nicht für alle Diözesen sind jährliche Synoden nachweisbar.[38]

Das frühneuzeitliche partikulare Synodalwesen setzte die Rechtspraxis der mittelalterlichen Rechtstraditionen und Konzilsbeschlüsse fort.[39] Das Basler Konzil (1431–1449) forderte jährlich die Abhaltung von einer oder sogar zwei Diözesansynode(n),[40] die sich

36 Kanon 6 verordnete, dass die Diözesansynode einmal jährlich nach der Provinzialsynode einzuberufen und deren Statuten zu veröffentlichen seien. Vgl. *IV. Laterankonzil*, c. 6, in: Joseph Alberigo (Hrsg.), Conciliorum Oecumenicorum Decreta, Bologna [3]1973, S. 236 f; dazu *Angela Treiber,* Die Autorität der Tradition. Theoriegeschichtliche und quellenkritische Studien zur sogenannten „Volkskultur" am Beispiel der spätmittelalterlichen Synodalstatuten der Kirchenprovinz Salzburg (Quellen und Forschungen zur europäischen Ethnologie 20), Dettelbach 1996, S. 80.

37 Vgl. *Albert Hauck,* Kirchengeschichte Deutschlands, Teil 5, Hälfte 1, Berlin / Leipzig [8]1954, S. 167, Anm. 2; *Wiegand,* Diözesansynoden (Anm. 12), S. 30–37 u. 60–68; vgl. hierzu etwa *Johannes Maring,* Diözesansynoden und Domherren-Generalkapitel des Stifts Hildesheim bis zum Anfange des 17. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur geistlichen Verfassungsgeschichte des Bistums Hildesheim (Quellen und Darstellungen zur Geschichte Niedersachsens 20), Hannover 1905, S. 1–10.

38 Einen Eindruck über die Anzahl und Häufigkeit der unterschiedlichsten Synodenarten im mittelalterlichen Reich bieten die Erwähnungen und Listen bei *Paul Hinschius,* System des katholischen Kirchenrechts, Bd. 3, Graz 1959, S. 325–668; *Boye,* Synoden (Anm. 10), S. 131–284 und dazu *ders.,* Quellenkatalog der Synoden Deutschlands und Reichsitaliens von 922–1059, in: Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde 48 (1930), S. 45–96; *Hauck,* Kirchengeschichte 5,1 (Anm. 37), S. 132–150; *Heinz Wolter,* Die Synoden im Reichsgebiet und in Reichsitalien von 916 bis 1056 (Konziliengeschichte A), Paderborn 1988, S. 495–497; *Wiegand,* Diözesansynoden (Anm. 12), S. 325–336; *Jiří Kejř,* Die mittelalterlichen Synoden in Böhmen und Mähren, in: ZRG.Kan.Abt. 91 (2005), S. 767–770.

39 Vgl. *Konstantin Maier,* „Unter der Bischöflichen Autorität". Zur Bedeutung des Synodalwesens in der Reichskirche in der frühen Neuzeit. Eine Problemskizze, in: Christoph Böttigheimer / Johannes Hofmann (Hrsg.), Autorität und Synodalität. Eine interdisziplinäre und interkonfessionelle Umschau nach ökumenischen Chancen und ekklesiologischen Desideraten, Frankfurt/Main 2008, S. 127–146, hier 129; zur Bedeutung des Synodalwesens im 15. Jahrhundert siehe *Andrea Polonyi,* Synodale Gesetzgebung in der Kirchenprovinz Mainz – dargestellt an der Beginenfrage, in: RoJKG 5 (1986), S. 33–51.

40 Nach den diözesanen Traditionen. Vgl. Konzil von Basel, Sessio XV. vom 26. November 1433, in: Alberigo (Hrsg.), Conciliorum Oecumenicorum Decreta, (Anm. 36), S. 273–476; dazu *Maier,* Autorität (Anm. 39), S. 129; dazu auch *Wiegand,* Diözesansynoden (Anm. 12), S. 42; *Eike Wolgast,* Die deutsche Kirche vor und in der Reformation – Selbstreform und Fremdreform, in: Heinz Schilling (Hrsg.), Der Reformator Martin Luther 2017. Eine wissenschaftliche und gedenkpolitische Bestandsaufnahme (Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien 92), Berlin / München / Boston 2014, S. 31–52, hier 33; *Ernst Reiter,* Rezeption und Beachtung von Basler Dekreten in der Diözese Eichstätt unter Bischof Johann von Eych (1445–1464), in: Remigius Bäumer (Hrsg.), Von Konstanz nach Trient. Beiträge zur Geschichte der Kirche von den Reformkonzilien bis zum Tridentinum. FG August Franzen, Paderborn u. a. 1972, S. 215–232, hier 226; *Hopfner,* Vorgänge (Anm. 35), S. 264; *Hallermann,* Würzburger Synode (Anm. 12), S. 623; *Johanek,* Synodaltätigkeit (Anm. 10), S. 34; *Erich Meuthen,* Die Synode im Kirchenverständnis des Nikolaus von Kues, in: Winfried Becker / Werner Chrobak (Hrsg.), Staat, Kultur, Politik. Beiträge zur Geschichte Bayerns und des Katholizismus. FS Dieter Albrecht (65), Kallmünz/ Oberpfalz 1992, S. 11–25, hier 19; *Johannes Helmrath,* Theorie und Praxis der Kirchenreform im Spätmittelalter, in: RoJKG 11 (1992), S. 41–70, hier 52.

auch in der Reichskirche nachhaltig auswirkten.[41] So kam es nach dem Konzil unter dem Anspruch eines episkopal-konziliaristisch-synodalen Kirchenverständnisses bis ins 16. Jahrhundert zu einer Intensivierung der Synodaltätigkeit und Statutengesetzgebung mit vielfältigen Impulsen für eine Klerus- und Seelsorgereform.[42]

Bisher galt die These als überholt, wonach eine Hauptursache der Krise des vorreformatorischen Kirchenwesens die fehlende synodale Struktur gewesen sei. Im Gegenteil, insbesondere in der Reichskirche wurden die Basler Reformanliegen umgesetzt und praktiziert.[43] Vor allem die Klerusreform, die Bildung und der Lebenswandel des Klerus (Konkubinat), insbesondere dessen Standespflichten und seelsorglichen Aufgaben standen hier im Mittelpunkt.[44]

Synodale Reformen sollten im von Erzherzog Ferdinand (1503–1564) einberufenen Regensburger Reformkonvent mit den zwölf süddeutschen Fürstbischöfen sowie den bayerischen Herzögen Wilhelm IV. (1493–1550) und Ludwig X. (1495–1545) vom 27. Juni bis 7. Juli 1524 unter der Leitung des Kardinallegaten Lorenzo Campeggio (1474–1539) die durch die Reformation erschütterte Kirche wieder auf Kurs bringen. Campeggio forderte erneut die Abhaltung regelmäßiger Provinzialsynoden im dreijährigen Rhythmus sowie jährliche Diözesansynoden.[45] Die Fürstbischöfe distanzierten sich hingegen von seinen Reformvorhaben.[46] Die mächtigen katholischen Landesherren, die bayerischen Herzöge und Erzherzöge Habsburg-Österreichs sollten als „Advokaten“ und „Exekutoren“ der Synodalbeschlüsse eine entscheidende Rolle spielen zu Lasten einer

41 Vgl. *Maier,* Autorität (Anm. 39), S. 129; ausführlich dazu *Peter Johanek,* Synodalia. Untersuchungen zur Statutengesetzgebung in den Kirchenprovinzen Mainz und Salzburg während des Spätmittelalters, Würzburg 1978; dazu auch *Hans Barion,* Das fränkisch-deutsche Synodalrecht des Frühmittelalters, Bonn u. a. 1931, S. 25–33.

42 Vgl. *Hans Jörg Urban / Harald Wagner,* Handbuch der Ökumenik, Bd. 1, Paderborn u. a. 1985, S. 185; *Johann Mayr,* Die Trientner Diözesansynoden, in: Der Schlern 43 (1969), S. 339–344, hier 343; *Johannes Helmrath,* Partikularsynoden und Synodalstatuten des späteren Mittelalters im europäischen Vergleich, in: AHC 34 (2002), S. 57–99.

43 Vgl. *Maier,* Autorität (Anm. 39), S. 129; *Wiegand,* Diözesansynoden (Anm. 12), S. 36 f. u. 178–180; siehe auch *Johannes Helmrath,* Das Basler Konzil (1431–1449). Forschungsstand und Probleme (Kölner historische Abhandlungen 32), Köln / Wien 1987, S. 342–348; *Theodora von der Mühll,* Vorspiel zur Zeitenwende. Das Basler Konzil 1431–1448, München 1959, S. 10.

44 Vgl. *Helmrath,* Basler Konzil (Anm. 43), S. 331–341; *Wiegand,* Diözesansynoden (Anm. 12), S. 175–182.

45 Vgl. *Georg Pfeilschifter* (Hrsg.), Acta Reformationis Catholicae. Ecclesiam Germaniae Concernentia Saeculi XVI. Die Reformverhandlungen des deutschen Episkopats von 1520 bis 1570, Bd. I: 1520 bis 1532, Regensburg 1959, Nrn. 29 u. 38; *Treiber,* Autorität (Anm. 36), S. 80; *Maier,* Autorität (Anm. 39), S. 130.

46 Vgl. ebd. sowie *Pfeilschifter,* Acta Reformationis Catholicae, Bd. I (Anm. 45), S. 294–393, bes. 294–291.

weiteren Schwächung der bischöflichen Autorität.[47] In der bayerischen Kirchenprovinz fanden unter dem Druck der Kirchenpolitik der bayerischen Herzöge zwischen 1512 und 1553 sechs Reformkonvente und Provinzialkonzilien statt.[48]

Das Synodalwesen des 16. und 17. Jahrhunderts wurde geschichtlich in der Reichskirche in diözesanen Untersuchungen detailliert analysiert,[49] doch „fehlen bis heute übergreifende Darstellungen zur Typologie der Statuten oder zu den Strategien der Implementierung und den damit verbundenen kirchenpolitischen, gesellschaftlichen oder mental-religiösen Auseinandersetzungen."[50]

Kaiser Karl V. (1519–1556) setzte auf dem Reichstag zu Augsburg in der als Reichsgesetz beschlossenen *Formula reformationis* vom 14. Juni / 9. Juli 1548 die Einberufung von Provinzial- und Diözesansynoden in der Reichskirche durch.[51] Die *Formula* enthielt substantiell nichts Neues.[52] Es war das Ziel der kaiserlichen Kirchenpolitik, dass in der gesamten Reichskirche 1548 und 1549 Provinzial- und Diözesansynoden abgehalten wer-

---

47 Vgl. *Herbert Smolinsky,* Die Reform der Kirche in der Sicht des Johannes Eck, in: Erwin Isleroh (Hrsg.), Johannes Eck (1486–1543) im Streit der Jahrhunderte. Internationales Symposion der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicum aus Anlaß des 500. Geburtstags des Johannes Eck vom 13. bis 16. November 1986 in Ingolstadt und Eichstätt (RGST 127), Münster 1988, S. 155–173, hier 163.

48 Vgl. *Georg May,* Die deutschen Bischöfe angesichts der Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts, Wien 1983, S. 444–449.

49 Vgl. dazu *Helmut Flachenecker,* Das beständige Bemühen um Reform. Zu Synoden und Synodalstatuten in den fränkischen Bistümern des 14./15. Jahrhunderts, in: Kruppa / Zygner, Partikularsynoden (Anm. 4), S. 55–75; *Manfred Becker-Huberti,* Die Tridentinische Reform im Bistum Münster unter Fürstbischof Christoph Bernhard von Galen (1650–1678). Ein Beitrag zur Geschichte der Katholischen Reform (Westfalia Sacra 6), Münster 1978; *Hermann Hoberg,* Das Konzil von Trient und die Osnabrücker Synodaldekrete des 17. Jahrhunderts, in: Georg Schreier (Hrsg.), Das Weltkonzil von Trient. Sein Werden und Wirken, Bd. 2, Freiburg/Br. 1951, S. 371–386; *Peter Thaddäus Lang,* Die Synoden in der alten Diözese Würzburg, in: RoJKG 5 (1986), S. 71–84; *Konstantin Maier,* Die Diözesansynoden, in: Elmar L. Kuhn / Eva Moser / Rudolf Reinhardt / Petra Sachs (Hrsg.), Die Bischöfe von Konstanz. Geschichte und Kultur, Bd. 1, Friedrichshafen 1988, S. 90–102; *ders.,* Die Konstanzer Diözesansynoden im Mittelalter und in der Neuzeit, in: RoJKG 5 (1986), S. 53–70; *ders.,* Nachtridentinische Diözesansynoden – Höhepunkte der Kirchenreform? Eine kritische Anfrage, in: RoJKG 5 (1986), S. 81–89; *Peter Rummel,* Die Augsburger Diözesansynoden. Historischer Überblick, in: Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte 20 (1986), S. 9–69; *Hermann Josef Sieben,* Die katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung (Konziliengeschichte: Reihe B, Untersuchungen), Paderborn u. a. 1988; *ders.,* Studien zur Gestalt und Überlieferung der Konzilien (Konziliengeschichte: Reihe B, Untersuchungen), Paderborn u. a. 2005.

50 Vgl. *Maier,* Autorität (Anm. 39), S. 128; für das Spätmittelalter etwa *Treiber,* Autorität (Anm. 36), S. 61–72.

51 Text abgedr. bei *Pfeilschifter* (Hrsg.), Acta reformationis catholicae ecclesiam Germaniae concernentia saeculi XVI. (Anm. 45), Bd. VI, 3. Hälfte 2: 1538 bis 1548, Regensburg 1974, S. 348–380; vgl. *Eike Wolgast,* Die Formula reformationis, in: Luise Schorn-Schütte (Hrsg.), Das Interim 1548/50. Herrschaftskrise und Glaubenskonflikt (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 203), Gütersloh 2005, S. 342–365.

52 Vgl. *Julius Weizsäcker* (Hrsg.), Deutsche Reichstagsakten, Bd. 18/2: Ursula Machoczek, Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V. Der Reichstag zu Augsburg 1547/48 (Jüngere Akten 18), Göttingen / München 2006, „Formula reformationis".

den sollten.[53] Seit dem Spätmittelalter galten Synoden als Voraussetzungen und Impuls kirchlicher Reformen, insbesondere der Klerusreform.[54]

Im Gegensatz zu den „synodalen" Vorgängen waren im 16. Jahrhundert folgende Elemente für eine rechtmäßige kanonische Provinzialsynode erforderlich:[55] Einberufung *(Indictio)* durch den Metropoliten, eventuelle Bekanntgabe der Autorisierung durch den Papst und die Bezeichnung der Geladenen, wie etwa Bischöfe, Prälaten, exemte und nichtexemte Äbte, Pröpste, Ordensobere von Mendikantenorden, auch Äbtissinnen, Mitglieder der Stifts- und Domkapitel, Vertreter des Pfarrklerus, Archidiakone, Dechanten, angesehene Pfarrer sowie weltliche Fürsten, obwohl diese grundsätzlich von den direkten Verhandlungen und der Abstimmung ausgeschlossen waren.[56]

Die allgemeinen Konzilien setzten Regelungen für Partikularsynoden fest.[57] Eine Synode war auch eine liturgische Feier, die bestimmten festgelegten Abläufen folgte.[58] Für die Diözesansynoden liegt im *ordo ad synodum* des *Pontificale Romanum* von 1595 eine spezifische Ordnung vor, an die sich die Teilnehmer zu halten hatten und die bis 1961/62 galt.[59] Dieses Pontifikale ist eine revidierte Fassung der verschiedenen älteren Versionen von Liturgiebüchern im Geiste des Konzils von Trient. Ein genau festgelegter zeremonieller Rahmen war erforderlich. Dass in den nachtridentischen Provinzsynoden die Liturgiereform bei solchen Zusammentreffen beflügelt wurde, ist genauso zu bedenken, wie eine musikalische Neuausrichtung des nachkonziliaren Klerus.

Vorbereitend gingen Kleruskonferenzen auf Dekanats- und Archidiakonatsebene voraus, die mit der Erstellung der *Gravamina als* Kommissionsarbeit zur Vorbereitung der Dekrete befasst waren. Rechtsprechung in Streit- und Disziplinarfällen, öffentliche Lesung der Vorschläge, öffentliche Debatte, Abstimmung, zum Schluss ein rechtskräftiger Abschied und Veröffentlichung der neuen Dekrete und eventuell auch eine Bestätigung durch den Papst waren kennzeichnend. *Das Traditionsprinzip besagt, dass prinzipiell aber*

53 Vgl. *Maier,* Autorität (Anm. 39), S. 132; ausführlich dazu *May,* Die deutschen Bischöfe angesichts der Glaubensspaltung (Anm. 48).
54 Vgl. *Wiegand,* Diözesansynoden (Anm. 12), S. 7.
55 Ähnlich auch *Hopfner,* Vorgänge (Anm. 35), S. 276.
56 Vgl. ebd., S. 311; *Nikolaus Hilling,* Gegenwart und Einfluß der Geistlichen und Laien auf der Diözesansynode vornehmlich in Nordwestdeutschland, in: AfkKR 79 (1899), S. 203–232, hier 230.
57 Vgl. *Wiegand,* Diözesansynoden (Anm. 12), S. 46–48.
58 Ausführlich dazu *Klöckener,* Die Liturgie der Diözesansynode (Anm. 10).
59 Vgl. *Kruppa,* Einführung (Anm. 10), S. 19; Ordo ad Synodum des Pontificale Romanum (publiziert 1595; Editio typica von 1961/62). Er enthält die liturgische Ordnung der römischen Kirche für die Feier von Diözesansynoden, vgl. *Klöckener,* Diözesansynode (Anm. 10), S. 127 f.

nicht ausschließlich die Gesetze vorhergehender Synoden zitierte. Hier waren sich die Synodenväter oft unsicher, ob Dekrete dieser Art eigenen Rechts sein konnten ohne auf eine päpstliche Bestätigung angewiesen zu sein. Provinzialsynoden hatten zum Unterschied von Allgemeinen Konzilien somit keine lehramtliche Funktion.[60]

In der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts kamen in der Salzburger Kirchenprovinz drei Provinzialsynoden zustande: 1512 in Mühldorf am Inn[61] sowie 1537 und 1549 in Salzburg. Alle drei Synoden wurden im Zusammenhang mit ökumenischen Konzilien als Vorbereitung und Begleitung abgehalten: Mühldorf sollte Pisa (1511/12) und das V. Laterankonzil (1512–1517), Salzburg das geplante, jedoch nicht eröffnete Konzil von Mantua (1535/36) vorbereiten und die 1549 abgehaltene Provinzialsynode von Salzburg auf das Trienter Konzil Einfluss nehmen.[62] Das Zustandekommen der Salzburger Provinzialsynoden von 1569, 1573 und 1576 sahen die Zeitgenossen bereits als Glücksfall.[63] Die Verhältnisse im Südosten des Reiches konnten als besonders günstig für eine synodale Kirchenreform bezeichnet werden. Dafür stand nach Auffassung der Kurie vor allem die Tatsache, dass diese Kirchenprovinz vier traditionell katholische Fürstentümer umspannte.[64]

2.3 Kongregationstage

Kongregationstage waren zur Zeit der dritten und letzten Trienter Sitzungsperiode (1561–1563) besonders beliebt und als Verhandlungen zur Planung und Durchführung

60 Vgl. *Karl Hübner,* Die Provinzialsynoden im Erzbistum Salzburg bis zum Ende des XV. Jahrhunderts, in: Deutsche Geschichtsblätter 10 (1909), S. 187–236, hier 229–235; ergänzend dazu *ders.,* Nachträgliches über die Salzburger Provinzialsynoden, in: Deutsche Geschichtsblätter 14 (1913), S. 243–248.

61 Der Salzburger Erzbischof Leonhard von Keutschach (1495–1512) berief die Synode für 17. März 1512 nach Mühldorf. Vgl. *Winkler,* Synoden (Anm. 6), S. 34.

62 Vgl. ebd.

63 Vgl. *Helmut Schnizer,* Die Salzburger Provinzialsynode 1569 und der Archidiakonat, in: ders., Rechtssubjekt, rechtswirksames Handeln und Organisationsstrukturen. Ausgewählte Aufsätze aus Kirchenrecht, Rechtsgeschichte und Staatskirchenrecht (FVKS 42), Freiburg/Schweiz 1995, S. 203–211.

64 Vgl. *Winkler,* Synoden (Anm. 6), S. 25.

des Kelchindultes[65] gedacht. Insgesamt handelte es sich um sechs Zusammenkünfte,[66] welche die Vorgehensweise für die letzte Trienter Session (Sessio XXV) festlegen sollten. Georg Pfeilschifter edierte insgesamt 23 Bischofsversammlungen aus den Jahren 1528 bis 1548.[67] In regelmäßigen Abständen, mindestens einmal jährlich, trafen sich die Bischöfe der Salzburger Provinz oder deren Bevollmächtigte zu Beratungen oder Verhandlungen. Die Beteiligten differenzierten präzise zwischen Synoden und Kongregationstagen. Der Fürsterzbischof von Salzburg erkundigt sich am 10. März 1528: „… ob besser say, das ain provincialis sinodus oder allein ain versamblung … ausgeschrieben werde“.[68] Diese „synodalen Vorgänge“ unterscheiden sich von den formellen Bischofssynoden. Die „Laien“, d. h. die weltlichen Fürsten, hatten seit dem 13. Jahrhundert zumindest theoretisch kein Stimmrecht bei Synoden,[69] sogar ihre Anwesenheit wurde als problematisch angesehen. Eine Umgehung dieser Problemstellung gelang durch die Kongregationstage, um Reformmaßnahmen zu verhandeln, die nicht ohne das *brachium saeculare* – ohne den weltlichen Arm – umgesetzt werden konnten. Bei den Kongregationstagen tagten die Bischöfen bzw. deren Bevollmächtigte mit den jeweiligen weltlichen Fürsten, um über kirchliche Reformangelegenheiten zu beraten bzw. zu verhandeln. Obwohl die Kongregationstage zum Teil auch als Synoden bezeichnet wurden, lassen sich grundsätzlich folgende Unterschiede feststellen:[70]

---

65 Die Kelchfrage war nun ein Politikum ersten Ranges. Die weltlichen Fürsten waren zunächst an einem Kompromiss interessiert, der geeignet gewesen wäre, die protestantische Adelsfronde zu befriedigen. Vgl. *Heinrich Lutz,* Bayern und der Laienkelch 1548–1556, in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 34 (1954), S. 203–235. Die Haltung der Bischöfe war in dieser Sache eher neutral. Siehe auch diesbezüglich die Urkunde „Das Religionswesen im Erzbistum Salzburg und die diesbezüglich dort angesetzten Kongregationstage, dann die Handlungen mit den bayerischen Bischöfen wegen der Kommunion sub utraque“ v. 1564, BayHStA, Kurbayern Äußeres Archiv 4265, Staatsverwaltung 2781. Vgl. auch *Anton Landersdorfer,* Das Bistum in der Epoche des Konzils von Trient, in: Georg Schwaiger (Hrsg.), Das Bistum Freising in der Neuzeit (Geschichte des Erzbistums München und Freising 2), München 1989, S. 93–152, hier S. 101–103; *ders.,* Das Bistum Freising in der bayerischen Visitation des Jahres 1560 (MThS 1/26), St. Ottilien 1986, S. 150–162.

66 1.) 9. März bis 20. März 1562, siehe *Alois Knöpfler,* Die Kelchbewegung in Bayern unter Herzog Albrecht V. Ein Beitrag zur Reformationsgeschichte des 16. Jahrhunderts, München 1891, S. 77 ff.; 2.) 8. Juni bis 17. Juni 1562, ebd., S. 89 ff.; 3.) 17. September 1562, ebd., S. 93 ff., 4.) 5. Juli 1563, ebd., S. 131 ff.; 5.) 26. Juli bis 14. August 1564 in Wien, ebd., S. 134 ff., 6.) 28. August bis 5. September 1564, ebd., S. 139 f.

67 Vgl. *Pfeilschifter,* Acta reformationis catholicae (Anm. 45), Bd. I, S. 599 f., Bd. II: 1532 bis 1542, Regensburg 1960, S. 6–116, Bd. IV/2: 1538 bis 1548, Regensburg 1971, S. 446–601, zit. in: *Hopfner,* Vorgänge (Anm. 35), S. 374, Anm. 4, der noch weitere sieben (also insgesamt 30) bis 1562 zählt.

68 Vgl. *Pfeilschifter,* Acta reformationis catholicae (Anm. 45), Bd. I S. 607, zit. in: Hopfner, Vorgänge (Anm. 35), S. 377.

69 Vgl. *Pfeilschifter,* Acta reformationis catholicae (Anm. 45), Bd. VI, S. 351; *Hilling,* Gegenwart (Anm. 56), S. 230, zit. in: Hopfner, Vorgänge (Anm. 35), S. 311.

70 Zu den nachfolgenden sieben Punkten siehe *Winkler,* Synoden (Anm. 6), S. 28–39, hier 30.

1. Nur ein bis zwei Bischöfe waren zu Beratungen geladen,[71] die sich allerdings meist durch Bevollmächtigte vertreten ließen. Den Verantwortlichen war bewusst, dass eine Bischofskonferenz nicht genügt, um eine Provinz (etwa ohne Äbte und Prälaten) zu repräsentieren. Ein Hauptpunkt der Tagesordnung war insbesondere auch die Kostenbeteiligung.[72] Hauptverantwortlicher dieser Reformveranstaltungen war der Metropolit, seine Befugnisse jedoch äußerst gering.

2. Obwohl die diplomatischen Teilnehmer der Kongregationstage zwar detaillierte Instruktionen von ihren Fürsten besaßen, waren sie dennoch nicht stimmberechtigt. 1569 gab es auch eigentliche Synodalen, die an ein imperatives Mandat gebunden waren.[73] Die Kommissionsarbeit war die weniger aufwendige, vielleicht auch effektivere.

3. Die Inhalte der Verhandlungen waren gleichsam mit derjenigen der Synode identisch.[74] Für diese Art von „Synode“ war eine bestimmte Rollenverteilung kennzeichnend. Die Reformmaterien brachten die Laien ein, die Kleriker hingegen die *Gravamina*. „Laien“, zu denen oftmals auch ernannte, jedoch nicht geweihte Fürstenbischöfe zählten, hatten die ausdrückliche Instruktion, sich bei den Verhandlungen auf keine *Gravamina* einzulassen, was häufig in gegenseitiger Beschuldigung endete. Die Bischöfe unterstellten der weltlichen Obrigkeit, am schlechten Stand des Klerus hauptverantwortlich zu sein. Die Laien bezichtigten die Bischöfe in Reformfragen der Inkompetenz. Die grundlegende Fragestellung war, ob die Bischöfe oder die weltlichen Fürsten die Kirche reformieren sollten.

4. Im Gegensatz zu den klassischen Synoden gab es keine öffentlichen Lesungen oder Debatten mit Abstimmungen; das Verfahren war demnach ausschließlich schriftlich. Am Vormittag wurden die Klagen des Klerus schriftlich erhoben, anschließend den Verhandlungspartnern zur Prüfung und Gegenargumentation übermittelt, die oftmals nachmittags und wiederum schriftlich erfolgte. Diese aufwendige Vorgangs-

---

71 Eine Ausnahme war die „Kelchsynode“, die von 18. August bis 5. September 1564 stattfand und bei der fünf Bischöfe anwesend waren. Vgl. *Knöpfler,* Kelchbewegung (Anm. 66), S. 138 ff.

72 Vgl. *Pfeilschifter,* Acta reformationis catholicae (Anm. 45), Bd. II, S. 363 ff., zit. in: *Hopfner,* Vorgänge (Anm. 35), S. 284.

73 Siehe auch *Winkler,* Synoden (Anm. 6), S. 167.

74 Von daher wird die frühere Gleichsetzung bei Archivaren und Historikern verständlich.

weise ermöglichte die Überprüfung der einzelnen Verhandlungsetappen durch die jeweiligen Fürsten, die dabei gezielt neue Direktiven einbringen konnten. Aufgrund der umfangreichen Schriftdokumente, sind diese Verhandlungen ausführlicher dokumentiert als die Synoden.

5. Ein kanonisches Zeremoniell fehlte an den Kongregationstagen.

6. Die Ergebnisse dieser synodenähnlichen Vorgänge wurden nicht als verbindliche Dekrete nach Lesung, Debatte und Abstimmung erlassen, sondern bestenfalls als Rezesse (Vergleiche) oder fürstliche Mandate bzw. Erlässe.

7. Zur Bestätigung der Beschlüsse war keine Rückfrage beim Heiligen Stuhl nötig. Die Metropoliten und Bischöfe waren primär als geistliche Fürsten bei den Verhandlungen und Beschlüssen beteiligt und nicht als kirchliche Vertreter.

Die aufgelisteten sieben Punkte gelten in der Regel für Kongregationstage des 16. Jahrhunderts. Prinzipiell unterscheidet die ältere Forschung hier nicht eindeutig zwischen Kongregationstagen und eigentlichen Provinzialsynoden.[75]

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass Kongregationstage „staatskirchenrechtliche" Einrichtungen, Synoden hingegen kanonische, Landgerichtstage und Fürstenkonvente weltliche Veranstaltungen sind.

Als Vorbereitung dieser Art dienten üblicherweise Synoden. Die große Anzahl dieser parasynodalen Vorgänge steht im Missverhältnis zur geringen Anzahl der Synoden.[76] Nicht wenige der anwesenden Bischöfe vertraten den Standpunkt, dass ausreichend Gesetze zur Kirchenreform geschaffen worden sind, nur mangelt es an ihrer Umsetzung.[77]

75 Vgl. *Klaus Unterburger,* Das Bayerische Konkordat von 1583. Die Neuorientierung der päpstlichen Deutschlandpolitik nach dem Konzil von Trient und deren Konsequenzen für das Verhältnis von weltlicher und geistlicher Gewalt (MKS 11), Stuttgart 2006, S. 156.

76 Vgl. *Hopfner,* Vorgänge (Anm. 35), S. 377 ff.: „Abneigung gegen Synoden bedeutete demnach zugleich Abneigung gegen kirchliche Reform." Siehe *Winkler,* Synoden (Anm. 6), S. 32.

77 Vgl. *Pfeilschifter,* Acta reformationis catholicae (Anm. 45), Bd. II, S. 361 ff. u. a., zit. in: Hopfner, Vorgänge (Anm. 35), S. 284; dazu auch *Unterburger,* Konkordat (Anm. 75), S. 201–204; *Ludwig Freiherr von Pastor,* Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters, Bd. IX, Freiburg u. a. [11]1958, S. 254.

3 Nachtridentinische Reformsynoden

Die Beschlüsse der XXIV. Sessio des Trienter Konzils vom 11. November 1563[78] hinsichtlich der Einberufung von Synoden sollten auch im Reich durchzusetzen sein. Das Konzil war weder in Frankreich noch in Deutschland oder Spanien rechtskräftig geworden.[79] Die gestuften Zielvorstellungen waren: reichsrechtliche Anerkennung, Anerkennung zumindest durch die katholischen Mächte und im innerkirchlichen Bereich durch Provinzialsynoden sowie Akzeptanz und Umsetzung durch einzelne Bischöfe. Zu diesem Zweck entsandte Papst Pius V. (1566–1572)[80] den langjährigen Diplomaten Kardinal Francesco Giovanni Commendone (1524–1584)[81] zum Augsburger Reichstag von 1566.[82] Er galt als einer der besten Kenner der deutschen Verhältnisse an der Kurie. In Augsburg erreichte er zumindest eine grundsätzliche Anerkennung des Konzils durch die katholischen Stände, was keineswegs bedeutete, dass diese Beschlüsse für Habsburg und Wittelsbach im Einzelnen verbindlich gewesen wären, denn dazu war noch der dornige Weg von künftigen Konkordatsverhandlungen erforderlich.[83]

Auf dem erwähnten Reichstag zu Augsburg erwirkte Kardinallegat Commendone[84] vom Salzburger Erzbischof die Zusage, dass er ein Provinzialkonzil zur Verkündung der

78 Vgl. Sessio XXIV, De reformatione, c. 2, abgedr. in: Görres-Gesellschaft (Hrsg.), Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistolarum, tractatuum collectio, Bd. IX: Stephan Ehses (Hrsg.), Complectens acta post sessionem sextam (XXII) usque ad finem concilii (17. Sept. 1562–4. Dec. 1563): [Acta] Concilii Tridentini actorum pars …, Freiburg/Brsg. [6]1965, S. 979.

79 Vgl. *Hubert Jedin,* Geschichte des Konzils von Trient, Bd. IV/2, Freiburg u. a. 1975, S. 254 ff.; *ders.,* Der Abschluß des Trienter Konzils 1562/63. Ein Rückblick nach vier Jahrhunderten (Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung 21), Münster [2]1964, S. 11 f. u. 38.

80 Papst Pius V. (Antonio Michele Ghislieri OP), * 17. Januar 1504 in Bosco Marengo bei Alessandria, † 1. Mai 1572 in Rom, war vom 7. Januar 1566 bis zu seinem Tod Oberhaupt der Katholischen Kirche. Vgl. *Klaus Ganzer,* Art. Pius V., in: LThK[3] VIII (1999), Sp. 325 f.; *Ulderico Penteriani,* Art. Pius V., in: Niccolò Del Re (Hrsg.), Vatikanlexikon, Augsburg 1998, S. 589–591.

81 Vgl. *Thomas Brockmann,* Art. Commendone, Giovanni Francesco, in: LThK[3] III (1993), Sp. 1273 f.; *Konrad Repgen,* Die römische Kurie und der Westfälische Friede. Idee und Wirklichkeit des Papsttums im 16. und 17. Jahrhundert, Bd. 1/1 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 24), Tübingen 1962, S. 87–153; *Hubert Jedin,* Geschichte des Konzils von Trient, Bd. IV/1, Freiburg u. a. 1975, S. 43–48 u. 64–71; dazu auch *Franz Xaver Seppelt / Georg Schwaiger,* Geschichte der Päpste. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, München 1964, S. 307.

82 Vgl. *Winkler,* Synoden (Anm. 6), S. 43; *Maximilian Lanzinner / Dietmar Heil,* Deutsche Reichstagsakten, Bd. 2/1, Göttingen / München, S. 110 f.; Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken, Bd. Abt. 2, 1560–1572, Bd. 5. Nuntius Biglia: Dengel, Ignaz Philipp, 1565–1566 (Juni): Commendone als Legat auf dem Reichstag zu Augsburg 1566, Tübingen 1926.

83 Vgl. *Winkler,* Synoden (Anm. 6), S. 43.

84 Vgl. *Brockmann*, Commendone (Anm. 81), Sp. 1273; *Seppelt / Schwaiger*, Päpste (Anm. 81), S. 307.

Trienter Beschlüsse demnächst einberufen werde.[85] Commendone berichtete unverzüglich nach Rom, von wo am 24. Mai 1566 eine Antwort einlangte.[86] Das eigentliche Breve, welches auch offiziell in die Konzilsakten aufgenommen worden war, erfolgte am 17. Juni 1566.[87]

Insgesamt berief der Salzburger Fürsterzbischof Johann Jakob von Khuen-Belasy (1561–1586) drei nachtridentinische Reformsynoden (1569, 1573, 1576) nach Salzburg.[88] Das Vorwort zu den 1574 publizierten Konstitutionen und Dekreten von 1569 verdeutlicht die gewaltigen Probleme nach den reformatorischen Bewegungen in der Salzburger Kirchenprovinz: *„Eine kleine Flamme habe sich ausgebreitet und sich zum Brand entwickelt. Alles hätten die Apostel versucht: mit Reichstagen, Synoden, Zusammenkünften, Gesprächen, Visitationen, privaten und öffentlichen Beratungen … Aber alles sei in den letzten Jahren nur noch schlimmer geworden. Die Kaiser hätten alles versucht. Der große fünfte Karl, durch Jahrzehnte, und Ferdinand I., König und Kaiser, sein Bruder. Nichts habe gefruchtet … Und doch gebe es noch eine Rettung, … wirksamer als alle Konzilien, Synoden, Konvente, Kolloquien und Visitationen. Es gäbe noch ein Tor, das dem Kleriker Stand offen stehe, einen festen Weg, nachdem sich alle anderen Bemühungen als trügerisch erwiesen hätten Er bestünde schlicht und einfach in der Reform des Lebenswandels und der Sitten“*.[89]

Ein grundlegendes Hindernis zur Umsetzung der Trienter Reformmechanismen sah man in den Verstrickungen und in der Unbeweglichkeit des Klerus.[90] Der Salzburger Fürsterzbischof beklagt im oben angeführten Zitat insbesondere eine spürbare Wirkungslosigkeit partikularer Synoden und deren bischöfliche Ausführungsbestimmungen. Die nachtridentinischen Partikularsynoden intendierten eine sukzessive Umsetzung der Trienter Konzilsbeschlüsse.[91]

85 Vgl. *Klaus Ganzer,* Die Trienter Konzilsbeschlüsse und die päpstlichen Bemühungen um ihre Durchführung während des Pontifikats Clemens' VIII. (1592–1605), in: Heribert Smolinsky / Johannes Meier (Hrsg.), Klaus Ganzer. Kirche auf dem Weg durch die Zeit. Institutionelles Werden und theologisches Ringen. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge (RGST: Supplement 4), Münster 1997, S. 519–537, hier 521 f. u. 529.

86 Vgl. *Josef Steinruck,* Johann Baptist Fickler. Ein Laie im Dienste der Gegenreformation (RGST 89), Münster 1965, S. 31; dazu auch *Winkler,* Synoden (Anm. 6), S. 43.

87 Vgl. *Florian Dalham,* Concilia Salisburgensia Provincialia et Dioecesana, Augsburg 1788, S. 348 f.

88 Ausführlich dazu *Winkler,* Synoden (Anm. 6), bes. S. 116–271.

89 Zitiert nach der Zusammenfassung von ebd., S. 9.

90 Vgl. *Klaus Unterburger,* Der Apostolische Nuntius Feliciano Ninguarda und das Bistum Freising. Ein Beitrag zu den Mechanismen der tridentinischen Reform im Gebiet des Heiligen Römischen Reichs, in: Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte 49 (2006), S. 117–155; *Francis Rapp,* Christentum, Bd. IV, Stuttgart 2006, S. 126. Auch die Bedrängnisse durch den weltlichen Arm sind hier hervorzuheben! Vgl. *Unterburger,* Konkordat (Anm. 75), S. 240 f.

91 Provinzial- und Diözesansynoden blieben weiterhin beispielsweise im Erzbistum Mainz und in den Bistümern

Neben Weihehandlungen und Visitationen gehörten das Abhalten und die Teilnahme an Synoden zu den Idealen eines tridentinischen Bischofs.[92] Synoden bleiben jedoch oftmals Einzelereignisse,[93] welche „die Tenne des Herrn"[94] gründlich säubern sollten.[95]

4 Das Konzil von Trient und dessen Auswirkungen auf das partikulare Synodalwesen

Nach heftigen Debatten beendeten am 11. November 1563 die Konzilsväter in Trient die XXIV. Session,[96] welche die Bildung, Auswahl und Bestellung fähiger Priester und Bischöfe und deren rechte Amtsausführung gewährleisten sollte. Neben Visitationen (c. 3) und der

Eichstätt und Würzburg, mit Ausnahme der Fürstbistümer Münster und Osnabrück, unregelmäßig abgehaltene repräsentative Versammlungen des Klerus. In Eichstätt und Würzburg wurde sogar mit Rücksichtnahme auf den Metropoliten in Mainz, gänzlich auf eine Einberufung verzichtet. Vgl. *Lang,* Synoden (Anm. 49), S. 71–84; *Hans Eugen Specker,* Die Reformtätigkeit der Würzburger Fürstbischöfe Friedrich von Wirsberg (1558–1573) und Julius Echter von Mespelbrunn (1573–1617), in: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 27 (1965), S. 29–125, hier 41 f.; *Ernst Reiter,* Martin von Schaumberg. Fürstbischof von Eichstätt (1560–1590) und die Trienter Reform (RGST 91/92), Münster 1965, S. 68–109.

92 Vgl. *Bettina Braun,* Princeps et episcopus. Studien zur Funktion und zum Selbstverständnis der nordwestdeutschen Fürstbischöfe nach dem Westfälischen Frieden (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Mainz 230: Abt. für Abendländische Religionsgeschichte), Göttingen u. a. 2013, S. 229 f.; *Klaus Unterburger,* Bischofsamt und weltliche Obrigkeit auf dem Konzil von Trient und in der nachtridentinischen Reform, in: Johannes Wischmeyer (Hrsg.), Zwischen Ekklesiologie und Administration. Modelle territorialer Kirchenleitung und Religionsverwaltung im Jahrhundert der europäischen Reformationen, Göttingen u. a. 2013, S. 67–82, hier 71; *Winkler*, Synoden (Anm. 6), S. 129.

93 Vgl. *Maier,* Autorität (Anm. 39), S. 128.

94 Lk 3,17.

95 Vgl. *Theodor Brückler,* Zum Problem der Katholischen Reform in Niederösterreich in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, in: Österreich in Geschichte und Literatur 21 (1977), S. 151–163, hier 159; *Joseph Georg Suttner,* Versuch einer Conciliengeschichte des Bisthums Eichstätt, in: Pastoralblatt des Bisthums Eichstätt 1 (1854), S. 15–224, hier 180. – Eine Restauration der Disziplin erhoffte sich auch der Eichstätter Fürstbischof Moritz von Hutten (1539–1552) auf seiner Diözesansynode, in der sich nach Joseph Georg Suttner „alle Strahlen der hohen priesterlichen, prophetischen und königlichen Gewalt, mit welcher der Episcopat ausgestattet sei", vereinigen (ebd., S. 204); *Konstantin Maier,* Die „mittelalterliche" Diözesansynode. Ein Modell für die Gegenwart?, in: Alfred Gläser (Hrsg.), Veritati et Vitae. 150 Jahre Theologische Fakultät Eichstätt. FS im Auftrag der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt (ESt N. F., 33), Bd. 1, Regensburg 1993, S. 209–225, hier 215.

96 Die Teilnahme einiger Bischöfe aus Bayern war am Konzil problematisch, da etwa jene von Regensburg, Passau und Freising nicht ordiniert waren, sondern lediglich ernannt. Der Passauer Ernst von Bayern wurde erst am 14. Oktober 1538 ordiniert. Vgl. *Conradus Eubel,* Hierarchia Catholica medii et recentioris aevi sive summorum pontificum, S. R. E. cardinalium, ecclesiarum antistitum series: e documentis tabularii praesertim Vaticani collecta, digesta, edita, Bd. III: Saeculum XVI ab anno 1503 complectens / inchoavit Guilelmus van Gulik, curavit Ludovicus Schmitz-Kallenberg (Nachdr. d. Ausg. Münster / Regensburg 1923), Padua ^{2}1960, S. 271, Anm. 3. Der Freisinger Pfalzgraf Philipp (vgl. ebd., S. 198) sowie der Regensburger Pfalzgraf Johannes blieben Administratoren. Vgl. ebd., S. 282 u. 300; dazu auch *Winkler,* Synoden (Anm. 6), S. 35, Anm. 33.

kirchlichen Rechtsprechung (cc. 5 u. 6) setzte man auf die synodale Praxis als Heilmittel für die erkrankte Kirche. Am Ende der dritten Konzilsperiode (1563) wurden in den Reformdekreten das partikulare Synodalwesen bestätigt und der Welt- und Ordensklerus unter Strafandrohung darauf verpflichtet (c. 2). Aufgrund der überschaubaren italienischen Stadtbistümer und deren Bischofs- und Klerusversammlungen setzten die italienischen, französischen und spanischen Konzilsväter das episkopal-metropolitane Synodalprinzip schließlich zu Konzilsende durch, was in den nördlichen Bistümern der Reichskirche einesteils wegen der oftmals komplizierten kirchenpolitischen Verhältnisse und andererseits der überhandnehmenden Konfessionalisierung beinahe undurchführbar schien.[97]

Der Text (Canon II) lautet:[98]
Provincialia concilia, sicubi omissa sunt, pro moderandis moribus, corrigendis excessibus, controversiis componendis, aliis que ex sacris canonibus permissis renoventur. Quare metropolitani per se ipsos, seu, illis legitime impeditis, coepiscopus antiquior intra annum ad minus a fine praesentis concilii et deinde quolibet saltem triennio post octavam paschae resurrectionis domini nostri Iesu Christi, seu alio commodiori tempore pro more provinciae, non praetermittat synodum in provincia sua cogere, quo episcopi omnes et alii, qui de iure vel consuetudine interesse debent, exceptis iis, quibus cum imminenti periculo transfretandum esset, convenire omnino teneantur. Nec episcopi comprovinciales, praetextu cuiuslibet consuetudinis, ad metropolitanam

97 Vgl. ebd., S. 24; siehe auch *Maier,* Autorität (Anm. 39), S. 133.

98 „Provinzialkonzilien werden, wo sie unterblieben sind, zur Mäßigung der Sitten, zur Besserung der Mißstände, zur Beseitigung der Streitigkeiten und aus anderen, von den heiligen Kanones erlaubten Gründen wieder neu eingerichtet. Deshalb achten die Metropolitanbischöfe persönlich oder – bei ihrer rechtmäßigen Verhinderung – der dienstälteste Mitbischof darauf, spätestens innerhalb eines Jahres nach Abschluß des gegenwärtigen Konzils und von da an wenigstens alle drei Jahre nach der Oktav des Pascha, der Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus, oder zu einem anderen bequemeren Zeitpunkt je nach Sitte der Provinz eine Synode der eigenen Provinz einzuberufen, an der alle Bischöfe und alle anderen, die nach Recht oder Gewohnheit teilnehmen müssen, gehalten sind, vollzählig zu erscheinen. Ausgenommen sind jedoch jene, die unter Lebensgefahr über das Meer fahren müßten. Die Bischöfe der Provinz werden in Zukunft nicht unter dem Vorwand einer Gewohnheit gezwungen, gegen ihren Willen zur Metropolitankirche zu kommen. Ebenso wählen die Bischöfe, die keinem Metropolitanbischof unterstellt sind, sich ein für allemal einen benachbarten Metropolitanbischof aus, an dessen Provinzialsynoden sie mit den anderen teilnehmen müssen, und alles, was dort angeordnet wurde, beachten sie selbst und sorgen für dessen Beachtung. In allen übrigen Angelegenheiten bleiben ihre Exemtion und ihre Privilegien unangetastet und vollständig erhalten. Auch Diözesansynoden werden alljährlich gefeiert. Zu deren Teilnahme sind auch alle Exemten gehalten, die sonst – nach Wegfall ihrer Exemtion – zur Teilnahme verpflichtet wären und nicht Generalkapiteln unterstehen. Was Pfarrkirchen oder andere weltliche Kirchen, auch angegliederte, betrifft, so müssen jene, die für sie verantwortlich sind, ohne Ausnahme an der Synode teilnehmen. Sollten Metropolitanbischöfe, Bischöfe und andere oben Erwähnte in diesen Dingen nachlässig sein, verfallen sie den in den heiligen Kanones festgelegten Strafen." Siehe *Josef Wohlmuth* (Hrsg.), Dekrete der ökumenischen Konzilien, Bd. 3, Paderborn u. a. 2002, S. 761.

ecclesiam in posterum accedere inviti compellantur. Itidem episcopi, qui nulli archiepiscopo subiiciuntur, aliquem vicinum metropolitanum semel eligant, in cuius synodo provinciali cum aliis interesse debeant, et quae ibi ordinata fuerint, observent ac observari faciant. In reliquis omnibus eorum exemptio et privilegia salva atque integra maneant. Synodi quoque dioecesanae quotannis celebrentur, ad quas exempti etiam omnes, qui alias, cessante exemptione, interesse deberent nec capitulis generalibus subduntur, accedere teneantur; ratione tamen parochialium aut aliarum saecularium ecclesiarum, etiam annexarum debeant ii, qui illarum curam gerunt, quicumque illi sint, synodo interesse. Quodsi in his tam metropolitani quam episcopi et alii suprascripti negligentes fuerint, poenas sacris canonibus sancitas incurrant.

4.1 Professio fidei

Eine der zentralen Fragen war die geforderte Ablegung der *Professio fidei*,[99] welche generell die Voraussetzung für eine Rezeption der Konzilsbeschlüsse darstellte und die innere

99 Vgl. *Maier,* Nachtridentinische Diözesansynoden (Anm. 49), S. 81; zum Folgenden siehe auch *Peter Hersche,* Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter, Bd. 1, Freiburg u. a. 2006, S. 171 f. Die Domkapitel des Reiches zur Ablegung der „Professio fidei tridentina" zu bringen, stieß vermehrt auf Widerstand. Die Aufnahme der *Professio* in die Statuten der einzelnen Kathedralkapitel kam oftmals nur aufgrund der Androhung von Sanktionen zustande. Vgl. *August Franzen,* Der Wiederaufbau des kirchlichen Lebens im Erzbistum Köln unter Ferdinand von Bayern, Erzbischof von Köln 1612–1650 (RGST 69–71), Münster 1941, S. 50–52. Zu den Grundproblemen und zur Akzeptanz des Konzils von Trient durch die einzelnen Länder bzw. Fürstentümer siehe *Hubert Jedin,* Nuntiaturberichte und Durchführung des Konzils von Trient. Hinweise und Fragen, in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 53 (1973), S. 180–213; *Georg Lutz* (Hrsg.), Das Papsttum, die Christenheit und die Staaten Europas 1592–1605. Forschungen zu den Hauptinstruktionen Clemens' VIII. (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 66), Tübingen 1994. Zur reichsrechtlichen Anerkennung *Hansgeorg Molitor,* Die untridentinische Reform. Anfänge katholischer Erneuerung in der Reichskirche, in: Walter Brandmüller / Herbert Immenkötter / Erwin Iserloh (Hrsg.), Ecclesia militans. Studien zur Konzilien- und Reformationsgeschichte. Remigius Bäumer zum 70. Geburtstag gewidmet, Bd. 1, Paderborn u. a. 1988, S. 399–431; hinsichtlich der Bischofsernennungen siehe *Martin Papenheim,* Karrieren in der Kirche. Bischöfe in Nord- und Süditalien 1676–1903 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 9), Tübingen 2001; in Bezug auf Frankreich siehe *Alain Tallon,* La France et le Concile de Trente (1518–1563), Rome 1997; *Robin Briggs,* Communities of belief: cultural and social tension in early modern France, Oxford 1989. Im gallikanischen Frankreich verweigerten die Generalstände die Annahme der Beschlüsse des Tridentinums aufgrund der massiven Widerstände. Die Versammlung des französischen Klerus nahm erst 1615 die Ausführungsbestimmungen des Konzils an. Vgl. *Hermann Weber,* Die Annahme des Konzils von Trient durch Frankreich, in: HJ 99 (1979), S. 196–212. Prinzipiell findet man in der deutschsprachigen Literatur eine harmonisierende Sichtweise. Die Konflikthaftigkeit zeigen jedoch folgende Autoren auf: *Jürgen Bücking,* Frühabsolutismus und Kirchenreform in Tirol (1565–1665). Ein Beitrag zum Ringen zwischen „Staat" und „Kirche" in der frühen Neuzeit (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Mainz 66: Abt. für Abendländische Religionsgeschichte), Stuttgart 1972; *Robert John Weston Evans,* Das Werden der Habsburgermonarchie 1550–1700. Gesellschaft, Kultur, Institutionen (Forschungen zur

Protestantisierung der Reichskirche sowie der Schulen und Universitäten abwenden sollte.[100] Obwohl die Fürstbischöfe bereits auf dem Augsburger Reichstag von 1566 die Annahme der Glaubensdekrete zusicherten, war noch bis in die 1670er Jahre ein nicht unerheblicher Widerstand gegen die *Professio fidei* in der Reichskirche vorhanden.[101] Zudem gab es massive Vorbehalte gegen die Reformdekrete mit der Begründung fehlender, gut ausgebildeter Priester, Prediger und Priesterseminare bzw. theologische Bildungsstätten.[102]

Der Streit zwischen reformresistenten Domkapiteln, welche ihre historisch gesicherten korporativen Rechte durch Synoden gefährdet sahen, und reformwilligen Fürstbischöfen behinderte die bereits seit Beginn nur mühsam sich entwickelnden synodalen Reformprozesse. Auch historische Ereignisse, wie etwa Krieg oder Pest, hinderten den Klerus, regelmäßige Versammlungen abzuhalten.[103]

Bereits im Ansatz war damit die von Trient eingesetzte Reformeinrichtung der Provinzialsynode zumindest für Deutschland nicht von der erhofften Durchschlagskraft. Die protestantischen Stände wehrten sich vehement gegen Hoheitsakte „ausländischer" Fürsten bzw. Bischöfe. Die Gegenreformation hatte erst mit dem Zerfall der Provinzial- und

---

Geschichte des Donauraumes 6), Wien u. a. ²1989; *Rosa Mair,* Brixner Visitationsberichte 1663–1685, Innsbruck 1978 und *Josef Silbernagl,* Die nachtridentinischen kirchlichen Verhältnisse in der Diözese Brixen von 1614–1662 im Spiegel der Visitationsprotokolle, Innsbruck 1973; ausführlich über die Verhältnisse in Bayern: *Alois Schmid,* Vom Westfälischen Frieden bis zum Reichsdeputationshauptschluß Altbayern, in: Walter Brandmüller (Hrsg.), Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte, Bd. 2, St. Ottilien 1993, S. 293–356, hier 311 ff. Den „Triumph" der Gegenreformation bezweifeln *Rainer Beck,* Der Pfarrer und das Dorf. Konformismus und Eigensinn im katholischen Bayern des 17. und 18. Jahrhunderts, in: Richard van Dülmen (Hrsg.), Armut, Liebe, Ehre (Studien zur historischen Kulturforschung 1), Frankfurt/Main 1988, S. 107–143 sowie *Gerda Maier-Kren,* Die bayerischen Barockprälaten und ihre Kirchen, in: Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 3 (1969), S. 123–324, hier 154. Hinsichtlich der Konflikte in der Schweiz siehe *Urban Fink,* Die Luzerner Nuntiatur 1586–1873. Zur Behördengeschichte und Quellenkunde der päpstlichen Diplomatie in der Schweiz, Luzern u. a. 1997; *Albert Fischer,* Reformatio und Restitutio. Das Bistum Chur im Zeitalter der tridentinischen Glaubenserneuerung. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Priesterausbildung und Pastoralreform (1601–1661), Zürich 2000; *Hans Wicki,* Staat, Kirche, Religiosität. Der Kanton Luzern zwischen barocker Tradition und Aufklärung, Luzern u. a. 1990.

100 Vgl. *Eike Wolgast,* Kurpfalz, geistliche Fürstentümer, in: Heinz Schilling / Heribert Smolinsky (Hrsg.), Der Augsburger Religionsfrieden 1555. Wissenschaftliches Symposion aus Anlass des 450. Jahrestages des Friedensschlusses. Augsburg 21. bis 25. September 2005 (RGST 150), Münster 2007, S. 213–238, hier 234.

101 Vgl. *Albrecht Pius Luttenberger* (Hrsg.), Katholische Reform und Konfessionalisierung (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte der Neuzeit 17), Darmstadt 2006, S. 56.

102 Vgl. *Eike Wolgast,* Hochstift und Reformation. Studien zur Geschichte der Reichskirche zwischen 1517 und 1648 (Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit 16), Stuttgart 1995, S. 310.

103 Vgl. *Friedrich Merzbacher,* Fürstbischof Julius Echter von Mespelbrunn als Gesetzgeber, in: ders., Recht, Staat, Kirche. Ausgewählte Aufsätze, hrsg. v. Gerhard Köberl / Hubert Drüppel / Dietmar Willoweit (FKRG 18), Wien u. a. 1989, S. 446–508, hier 470.

der Synodalautorität sowie der Vereinigung der lokalen weltlichen Regierungsgewalt und geistlichen Jurisdiktion auf Landesebene den lange angestrebten Erfolg zu verbuchen. Die Gegenreformation erlangte somit erst durch ein Landeskirchentum ihren endgültigen Sieg.[104]

4.2 Zur bischöflichen Statutengesetzgebung

Der Kurs der bayerischen Herzöge war zwar streng katholisch, jedoch primär staatskirchlich, eine Grundhaltung, die sich nur schwer mit den Reformen des Trienter Konzils und Beschlüssen der Salzburger Synoden vereinbaren ließ.[105] Ab dem Spätmittelalter entwickelte sich die synodale Gesetzgebung zu einem Kommunikations- und Kontrollinstrument der Bischöfe, die anhand von Visitationen und der *Professio fidei* die Klerus- und Kirchendisziplin festigen wollten.[106] Vorhergehende Synodalbeschlüsse und deren Anpassung an die Konzilsvorschriften des Trienter Konzil bildeten die Grundlage neuer bischöflicher Statuten und Ausführungsbestimmungen, welche die aktuellen kirchlichen und gesellschaftlichen Probleme miteinbezogen bzw. berücksichtigten. Die neu erstellten Statuten berücksichtigten zwar weitestgehend die Optionen des Klerus, bildeten jedoch unumstößlich die fundamentalen Grundlagen bischöflicher Gesetzgebung mit dem Bischof als Promotor, Gesetzgeber und Exekutor an der Spitze.[107] Regelmäßige, redigierte bzw. ergänzte Neuauflagen der Synodalstatuten, deren Besitz für den Diözesanklerus ver-

---

104 Vgl. *Winkler*, Synoden (Anm. 6), S. 37.

105 Vgl. ebd., S. 27; *Karl Franz Reinking,* Die Vormundschaften der Herzöge von Bayern in der Markgrafschaft Baden-Baden im 16. Jahrhundert. Eine Studie zur Geschichte der Gegenreformation, Berlin 1935, S. 122.

106 Vgl. *Maier,* Autorität (Anm. 39), S. 137; *Kruppa*, Einführung (Anm. 10), S. 24; *Hersche,* Muße (Anm. 99), S. 185; *Peter Johanek,* Bischof, Klerus und Laienwelt in Deutschland vor der Reformation, in: ders., Was weiter wirkt … Recht und Geschichte in Überlieferung und Schriftkultur des Mittelalters, hrsg. von Antje Sander-Berke und Birgit Studt, Münster 1997, S. 69–102, hier 94; *Franz Bosbach,* Köln, Erzstift und Freie Reichsstadt, in: Anton Schindling / Walter Ziegler (Hrsg.), Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession, 1500–1650, Bd. 3 (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 51), Münster ^{2}1995, S. 58–85, hier 79; *ders.,* Die katholische Reform in der Stadt Köln, in: RQ 84 (1989), S. 120–159, hier 142; *ders.,* Konfessionalisierung im kurkölnischen Rheinland des 16. und 17. Jahrhunderts, in: Rheinische Vierteljahrsblätter 58 (1994), S. 202–226, hier 218; *Wiegand*, Diözesansynoden (Anm. 12), S. 109; *Burkhard Aspner,* Die Hoch- und spätkarolingische Zeit (9. und frühes 10. Jahrhundert), in: Heinz Heinen / Hans Hubert Anton / Winfried Weber (Hrsg.), Geschichte des Bistums Trier, Bd. 1 (Veröffentlichungen des Bistumsarchivs Trier 38), Trier 2003, S. 255–282, hier 275.

107 Vgl. *Hubert Jedin,* Die Reform des bischöflichen Informativprozesses auf dem Konzil von Trient, in: ders., Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge, Bd. 2, Freiburg u. a. 1966, S. 441–459, hier 458; *Maier,* Nachtridentinische Diözesansynoden (Anm. 49), S. 85; vgl. auch aktuell c. 466 CIC/1983.

bindlich vorgeschrieben und bei Visitationen ausdrücklich überprüft wurde,[108] erübrigten aus Sicht des Bischofs zukünftig die Einberufung regelmäßiger Diözesansynoden.[109] Die eingeforderte Verbindlichkeit der Synodalbeschlüsse war ab diesem Zeitpunkt Abbild der Einheit von Klerus und Bischof in sämtlichen Ausprägungen bischöflicher Jurisdiktionsvollmacht und -ausübung.[110]

Die Salzburger Provinzialsynode von 1564 befasste sich mit den Trienter Konzilsbeschlüssen nur peripher und allgemein.[111] Erst die nachfolgende Synode von 1569 intendierte, die Tridentinischen Reformideen ansatzweise umzusetzen. Auch der erst fünfzehnjährige Freisinger „Bischof" Herzog Ernst besuchte 1569 die Provinzialsynode in Salzburg,[112] begleitet von seinen ihm zur Seite gestellten Beratern: Generalvikar Dr. Schrenckh, Dompropst Alexander Secundus Fugger, Domdekan Johann von Adelzhausen sowie Domscholaster Christoph Herwart.[113]

Aufgrund der Vorarbeiten des Apostolischen Kommissars Felician Ninguarda,[114] Dominikaner, Theologus und Pönitentiar,[115] konnte Erzbischof Johann Jakob von Khuen-

---

108 Vgl. *Lang,* Synoden (Anm. 49), S. 84; siehe auch *ders.,* Die Visitationen, in: Elmar L. Kuhn / Eva Moser / Rudolf Reinhardt / Petra Sachs (Hrsg.), Die Bischöfe von Konstanz. Geschichte und Kultur, Bd. I, Friedrichshafen 1988, S. 103–109.

109 Vgl. *Maier,* Autorität (Anm. 39), S. 137.

110 Vgl. ebd., S. 138; für Österreich vgl. *Peter Leisching,* Die Bischofskonferenz. Beiträge zu ihrer Rechtsgeschichte, mit besonderer Berücksichtigung ihrer Entwicklung in Österreich (WRGA 7), Wien 1963, S. 172.

111 Vgl. *Georg Schwaiger,* Die Freisinger Weihematrikel der Jahre 1570–1581, in: Erwin Iserloh / Konrad Repgen (Hrsg.), Reformata reformanda. FG Hubert Jedin (RGST: Supplement 1), Bd. 2, Münster 1965, S. 236–252, hier 240.

112 Vgl. *Winkler,* Synoden (Anm. 6), S. 58 f.

113 Vgl. *Leo Weber,* Im Zeitalter der Katholischen Reform und des Dreißigjährigen Krieges, in: Schwaiger, Neuzeit (Anm. 65), S. 212–288, hier 216.

114 Felizian Ninguarda, * 1524 in Morbegno, Bischof von Scala, Sant'Agata de' Goti und Como sowie Apostolischer Legat und Visitator für Süddeutschland, † 5.6.1595 in Como. Vgl. *Hubert Jedin,* Art. Ninguarda, Felizian, in: LThK² VII (1962), Sp. 1007 f.; *Josef Steinruck,* Art. Ninguarda, Felician, in: LThK³ VII (1993), Sp. 875.

115 Vgl. *Weber,* Reform (Anm. 113), S. 283; *Karl Schellhass,* Der Dominikaner Felician Ninguarda und die Gegenreformation in Süddeutschland und Österreich. 1560–1583, Bd. I (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 17), (Nachdr. d. Ausg., Rom 1930) Torino 1971, S. 31, 53–61, 90–92, 111–114, 303–305 u. 308–310; *Carl Meichelbeck,* Historiae Frisingensis Tomus …: quinque ab adventu S. Corbiniani I. episcopi saecula, seu res ab anno Christi 724, usque ad ann. 1224 Frisingae gestas exhibens … Ex illustrissimis baronibus Eckherianis… intermixtis, quantum opus videbatur / publ. ecclesiae atque imperoo actis… communicantur A. P. Carolo Meichelbeck, Bd. II: Posteriora quinque ab adventu S. Corbiniani I episcopi saecula seu res ab anno Christi 1224 ad ann. 1724 Frisingae gestas exhibens … Ps. 1, Augsburg / Graz 1729, S. 332; *ders.,* Kurtze Freysingische Chronica. Faksimiledruck der im Jahre 1724 in der „teutschen Mutter-Sprach" erschienenen Ausgabe für den „gemeinen Mann", Freising 1977, S. 279; *Georg Schwaiger,* Die Kirche Bayerns in den Stürmen des 16. Jahrhunderts, in: Karl Wagner / Albert Keller (Hrsg.), St. Michael in München. FS zum 400. Jahrestag der Grundsteinlegung und zum Abschluß des Wiederaufbaus, München 1983, S. 175–199, hier 198.

Belasy (1561–1586)[116] die Synode am 14. März 1569 einberufen.[117] Zweck dieser Synode war die Bekanntgabe der tridentinischen Bestimmungen und deren Ausrichtung auf die örtlichen Verhältnisse. Die Beschlüsse vom 28. März 1569 sahen u. a. als wichtigste Punkte die baldige Abhaltung einer Diözesansynode, die Verkündung des priesterlichen Pflichtzölibats, die Errichtung eines Priesterseminars, Durchführung von Visitationen und die Veröffentlichung eines Agende-Buches für die ganze Provinz vor.[118]

Zeitgleich promulgierten die Bischöfe von Salzburg, Freising, Passau, Regensburg, Brixen und Chiemsee ein Mandat zur Eindämmung sämtlicher Verfehlungen des Klerus, insbesondere die Entlassung der Konkubinen oder verdächtigen Frauen innerhalb einer Dreimonatsfrist.[119] Auch Freising wurde zur Mitarbeit eindringlich angehalten, da man zurecht der frommen Obrigkeit nicht vertraute. Ottheinrich, Graf zu Schwarzenburg und Landhofmeister des Herzogs teilte am 26. Januar 1570 dem Freisinger Kapitel mit, dass der Herzog zum Wohle der Kirche unverzügliche Mitarbeit einfordert, vor allem in Freising, wo er „wegen seinem geliebten Sone“, Herzog Ernst, ein besonderes Augenmerk haben wolle.[120] Infolgedessen beabsichtigte das Freisinger Domkapitel und Administrator Ernst eine Diözesansynode möglichst bald durchzuführen. Doch der für die Orga-

---

116 Johann Jakob Khuen-Belasy (Kuen-Belasi), * um 1517, vom 28. November 1560 bis zu seinem Ableben Erzbischof von Salzburg, residierte 1571–1582 aufgrund der in Salzburg wütenden Pest in Mühldorf, † 15. Mai 1586. Vgl. *Reinhard Rudolf Heinisch,* Die Zeit des Absolutismus. Gegenreformation und Absolutismus. Johann Jakob von Kuen-Belasy und das Konzil von Trient, in: Heinz Dopsch / Hans Spatzenegger (Hrsg.), Geschichte Salzburgs – Stadt und Land, Bd. II/1, Salzburg [2]1995, S. 176–244, hier 167–173.

117 Vgl. *Schwaiger,* Weihematrikel (Anm. 111), S. 238; dazu auch *Katherine Walsh,* Die Stellung der Salzburger Erzbischöfe auf den Konzilien des Mittelalters und der frühen Neuzeit, in: Dopsch / Kramml / Weiß, 1200 Jahre Erzbistum Salzburg (Anm. 4), S. 175–224, hier 221; *Josef Oswald,* Der päpstliche Nuntius Ninguarda und die tridentinische Reform des Bistums Passau (1578–1583), in: Ostbairische Grenzmarken 17 (1975), S. 19–49, hier 19; *Unterburger,* Konkordat (Anm. 75), S. 188–194, bes. 189; *Dopsch / Spatzenegger* (Hrsg.), Geschichte Salzburgs (Anm. 116), Bd. II/3, Salzburg 1991, S. 1381; *Remigius Bäumer*, Österreich und das Tridentinum, in: Wilhelm Baum / ders. / Stephan Meier-Oeser / Rudolf Palme (Hrsg.), Konziliarismus und Humanismus. Kirchliche Demokratisierungsbestrebungen im spätmittelalterlichen Österreich, Wien 1996, S. 169–191, hier 181; *Peter Schmid,* Bischof David Kölderer von Burgstall (1567–1579). Erste Regungen der Tridentinischen Kirchenreform im Bistum Regensburg, in: Becker / Chrobak, Staat, Kultur, Politik (Anm. 40), S. 61–69, hier 62.

118 Vgl. *Winkler,* Synoden (Anm. 6), S. 179 f.; *Weber,* Reform (Anm. 113), S. 216; Archiv des Erzbistums München und Freising B 537, fol. 175–187; *Dalham*, Concilia Salisburgensia (Anm. 87), S. 348–556; *Pastor,* Geschichte der Päpste, Bd. IX (Anm. 77), S. 451. Eine Inhaltsangabe der Synodenbeschlüsse findet sich bei *Ernst Tomek,* Kirchengeschichte Österreichs, 2. Teil, Innsbruck / Wien 1949, S. 431–433; *Karl Schellhass,* Akten zur Reformtätigkeit Felician Ninguardas insbesondere in Bayern und Österreich während der Jahre 1572 bis 1577, in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 4 (1902), S. 208–235, hier 217; *ders.,* Gegenreformation, Bd. I (Anm. 115), S. 41; *Unterburger,* Konkordat (Anm. 75), S. 190–194; *Gerhard B. Winkler,* Die Salzburger Provinzialsynode 1569. Diarium vom 14.–28. März, in: Annuarium 18 (1978), S. 352–410.

119 Vgl. *Winkler,* Synoden (Anm. 6), S. 279.

120 Vgl. ebd.

nisation zuständige Generalvikar konnte aufgrund körperlicher Gebrechen die Synode nicht einberufen. Der neue Generalvikar und Offizial Dr. Schrenckh erklärte sich zwar zur Durchführung der Synode bereit,[121] jedoch traten die Synodalen nie zusammen. Ihr Hauptzweck wäre die Erhebung und Feststellung der *Gravamina* des Klerus gewesen, die seiner Meinung nach auch schriftlich eingeholt werden können.[122] Die Bekanntgabe der Reformbeschlüsse von Salzburg konnte nur nach einer päpstlichen Bestätigung erfolgen. Ninguarda, der Motor der Synode,[123] war davon überzeugt, die beschlossenen Dekrete müssten zu ihrer Gültigkeit zusätzlich in Rom approbiert werden. So brach er Ende des Jahres 1569 nach Rom auf, um eine Bestätigung der Beschlüsse einzuholen.[124] Die Prüfung durch die Kardinalskommission zog sich allerdings über eineinhalb Jahre hin.[125] In dieser Zeit erkrankte Ninguarda schwer und als er nach Salzburg abreisen wollte, wütete dort die Pest.[126] Dann starb Papst Pius V. am 1. Mai 1572 in Rom. Erst 1573 konnten die Synodenbeschlüsse durch den am 13. Mai 1572 gewählten Papst Gregor XIII. (1572–1585)[127] bestätigt werden.[128] In diesem Jahr besuchte Nuntius Bartolomeo Portia

121 Vgl. *Weber,* Reform (Anm. 113), S. 216.

122 AEM Domkapitelsprotokoll 1. September 1569, fol. 39.

123 Vgl. *Winkler,* Synoden (Anm. 6), S. 45; *Unterburger,* Konkordat (Anm. 75), S. 189; *ders.,* Ninguarda (Anm. 90), S. 122; *ders.,* Karl Schellhass und die Nuntiatur Feliciano Ninguardas in Süddeutschland (1580–1583), in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 87 (2007), S. 186–223, hier 198; *ders.,* Die Apostolischen Nuntien Bartolomeo Portia und Felician Ninguarda und das Bistum Augsburg im Reformationsjahrhundert, in: Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte e. V. 40 (2006), S. 127–159, hier 132; *Roland Peter Kerschbaum,* Die Verhandlungen zur Gründung eines Salzburger Priesterseminars und seine Entstehung. Ideal und Wirklichkeit eines katholischen Reforminstituts am Ende des 16. Jahrhunderts, in: Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde 138 (1998), S. 11–98, hier 27; *Walsh*, Stellung (Anm. 117), S. 222.

124 Vgl. *Unterburger,* Ninguarda (Anm. 90), S. 123 u. 126; *Schellhass,* Gegenreformation, Bd. I (Anm. 115), S. 66 f.; *Josef Oswald,* Die tridentinische Reform in Altbaiern, in: ders., Beiträge zur altbayerischen Kultur- und Kirchengeschichte (Neue Veröffentlichungen des Instituts für Ostbairische Heimatforschung 35), Passau 1976, S. 140–180, hier 147 f. u. 151; *Steinruck,* Fickler (Anm. 86), S. 37.

125 Vgl. *Schellhass,* Gegenreformation, Bd. I (Anm. 115), S. 68; *ders.,* Akten über die Reformtätigkeit Felician Ninguarda's in Baiern und Österreich 1572–1577 (Fortsetzung), in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 2 (1899), S. 223–284, hier 226; *Josef Krasenbrink,* Die Congregatio Germanica und die katholische Reform in Deutschland nach dem Tridentinum (RGST 105), Münster 1972, S. 110.

126 Vgl. *Pastor,* Geschichte der Päpste, Bd. IX (Anm. 77), S. 451; *Unterburger,* Ninguarda (Anm. 90), S. 123; *ders.,* Konkordat (Anm. 75), S. 197; *Schellhass,* Gegenreformation, Bd. I (Anm. 115), S. 90 f.

127 Papst Gregor XIII. (Ugo Boncompagni), * 7. Januar 1502 in Bologna, † 10. April 1585 in Rom, war ab 1572 bis zu seinem Todestag Papst. Vgl. *Georg Schwaiger,* Art. Gregor XIII., in: LThK^3 IV (1995), Sp. 1021 f.; *ders.,* Die Päpste der Katholischen Reform und Gegenreformation von Pius V. bis Leo XI., in: Martin Greschat (Hrsg.), Gestalten der Kirchengeschichte, Bd. 12, Stuttgart ^{2}1994, S. 79–102; *Michele Di Sivo,* Art. Gregor XIII., in: Del Re, Vatikanlexikon (Anm. 80), S. 282–284.

128 In einem Breve vom 28. Juni bestätigte der Papst, trotz einiger Korrekturen, die Synodaldekrete. Vgl. *Schellhass,* Gegenreformation, Bd. I (Anm. 115), S. 66 f.; vgl. *Samuel Sugenheim,* Baierns Kirchen- und Volks-Zustände seit dem Anfange des sechzehnten bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts, Gießen 1842, S. 166; *Elisabeth*

(Porcia)[129] Freising und traf mit Ernst zusammen.[130] Dieser hatte für ein Diözesanseminar bereits ein Haus zur Verfügung gestellt, das Domkapitel versagte jedoch zunächst die Unterstützung.[131]

Ninguarda fasste seine Gedanken in einer 40 Artikel umfassenden Reformdenkschrift zusammen.[132] Um die nicht allzu bedeutsamen römischen Änderungen[133] der Synodaldekrete zu beraten und diesen Gesetzeskraft zu verleihen, berief er 1573 neuerlich ein Provinzialkonzil ein. Die Provinzialstatuten wurden daraufhin in Dillingen gedruckt[134] und auf einer dritten Synode, die Ähnlichkeit mit einem Kongregationstag aufwies, im Frühjahr 1576 promulgiert.[135]

Die intendierte Klerusreform gestaltete sich grundsätzlich zu einem Problem der Exekutive als der Legislative. Ninguarda wurde 1567 zum „Apostolischen Kommissar" für die Salzburger Kirchenprovinz bestimmt.[136] Er war somit, wie Karl Schellhass hervorhebt, nicht ganz zu Unrecht die treibende Kraft der Salzburger Reformen, insbesondere der Synoden.[137] Die Approbation der Dekrete von 1573 ermöglichte ihm, diese im Verlauf

Dickerhof-Borello, Ein Liber Septimus für das Corpus Iuris Canonici. Der Versuch einer nachtridentinischen Kompilation (FKRG 27), Köln u. a. 2002, S. 45, Anm. 14; *Weber*, Reform (Anm. 113), S. 218; *Josef Wodka,* Kirche in Österreich. Wegweiser durch ihre Geschichte, Wien 1959, S. 228; *Schellhass,* Gegenreformation, Bd. I (Anm. 115), S. 66 f.

129 Bartolomeo Graf Porcia, * um 1540, aus dem Reformkreis um Carlo Borromeo, 1573–1577 Nuntius in Oberdeutschland 1577–1578 außerordentlicher Nuntius zur Unterstützung Ernsts von Bayern in Köln, 1578 Nuntius am Kaiserhof, † 12.8.1578 in Prag. Vgl. *Alexander Koller,* Art. Porcia, Bartolomeo, in: LThK[3] VIII (1999), Sp. 426 f.; *Pastor,* Geschichte der Päpste, Bd. IX (Anm. 77), S. 453–466 u. 490–510; vgl. *Unterburger,* Ninguarda (Anm. 90), S. 119.

130 Vgl. ebd.; *Weber,* Reform (Anm. 113), S. 216; *Schellhass,* Gegenreformation, Bd. I (Anm. 115), S. 379; *Winkler,* Synoden (Anm. 6), S. 289; *Romuald Bauerreiss,* Kirchengeschichte Bayerns, Bd. 6, St. Ottilien / Augsburg 1975, S. 279.

131 Vgl. *Pastor,* Geschichte der Päpste, Bd. IX (Anm. 77), S. 468; *Weber,* Reform (Anm. 113), S. 216.

132 Vgl. *Schellhass,* Gegenreformation, Bd. I (Anm. 115), S. 93 u. 126; *Unterburger,* Ninguarda (Anm. 90), S. 123; *ders.,* Konkordat (Anm. 75), S. 198; *Oswald,* Reform (Anm. 124), S. 147; *Winkler,* Synoden (Anm. 6), S. 295–303.

133 Vgl. *Schellhass,* Gegenreformation, Bd. I (Anm. 115), S. 69–90.

134 Vgl. ebd., S. 130; *Winkler,* Synoden (Anm. 6), S. 320 f.; *Unterburger,* Ninguarda (Anm. 90), S. 123.

135 Vgl. ebd.; *Schellhass,* Gegenreformation, Bd. I (Anm. 115), S. 320–334; *Pastor,* Geschichte der Päpste, Bd. IX (Anm. 77), S. 481; *Josef Gelmi,* Kirchengeschichte Tirols, Innsbruck / Wien 1986, S. 95.

136 Vgl. *Unterburger,* Konkordat (Anm. 75), S. 216; *ders.,* Ninguarda (Anm. 90), S. 123; *Schellhass,* Gegenreformation, Bd. I (Anm. 115), S. 39 u. 46.

137 Vgl. ebd., S. 11; *Winkler,* Synoden (Anm. 6), S. 40; *Schwaiger,* Weihematrikel (Anm. 111), S. 238; *Arno Seifert,* Weltlicher Staat und Kirchenreform. Die Seminarpolitik Bayerns im 16. Jahrhundert (RGST 115), Münster 1978, S. 123; *Ludwig Hammermayer,* Deutsche Schottenklöster, schottische Reformation, katholische Reform und Gegenreformation in West- und Mitteleuropa (1560–1580), in: Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte 26 (1963), S. 131–255, hier 159.

seiner Visitationstätigkeit in den Klöstern und Kirchen durchzusetzen.[138] Anfang 1574 visitierte er auch das Bistum Freising, insbesondere die Klöster der Franziskaner, Klarissen und Augustiner-Eremiten in München, sowie der Dominikaner und Franziskaner in Landshut.[139] Auf dem Weg nach Landshut, besuchte Ninguarda Freising, wo er ein päpstliches Breve dem Domkapitel überreichte, in dem es zur Annahme der Salzburger Beschlüsse angehalten wurde. Den Administrator Ernst mahnte er zur Abhaltung einer Diözesansynode, Durchführung von regelmäßigen Visitationen und zur Entlassung der Konkubinen.[140] In seinem Abschlussbericht des Jahres 1574 über die Diözesen Freising, Regensburg und Passau forderte der Apostolische Kommissar ein Breve des Kardinalstaatssekretärs Tolemeo Gallio,[141] welches zur Einhaltung des von ihm Angeordneten und zur Errichtung eines Priesterseminars mit Nachdruck auffordern sollte.[142]

Grundsätzlich wollte man in einer vorausgehenden Untersuchung die Verbreitung der neuen Lehren im Bistum klären, wie Gottesdienste gefeiert werden und insbesondere, ob die Kommunion unter beiderlei Gestalten gereicht werde.[143] Auf der Synode selbst wurde der Klerus davor gewarnt, sich nicht durch „Widerwärtige“ vom Glauben abbringen zu lassen. Im Anschluss an die Salzburger Beschlüsse behandelte man – ganz im Sinne des Nuntius Bartolomeo Portia – besonders die Errichtung des Diözesanseminars,

138 Vgl. *Unterburger,* Ninguarda (Anm. 90), S. 123–125; *ders.,* Konkordat (Anm. 75), S. 283; *ders.,* Schellhass (Anm. 123), S. 213; *Schellhass,* Gegenreformation, Bd. I (Anm. 115), S. 159; *Walter Ziegler,* Bayern, in: Amon / Schindling / ders., Territorien des Reichs, Bd. 1 (Anm. 3), S. 56–70, hier 64 f.; *Oswald,* Reform (Anm. 124), S. 160 f.; *Anja Ostrowitzki,* Die Benediktinerinnen, in: Friedhelm Jürgensmeier / Regina Elisabeth Schwerdtfeger (Hrsg.), Orden und Klöster im Zeitalter von Reformation und katholischer Reform 1500–1700, Bd. 1 (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 65), Münster 2005, S. 47–72, hier 65 f.

139 Vgl. *Karl Schellhass,* Akten zur Reformthätigkeit Felician Ninguarda's insbesondere in Baiern und Oesterreich während der Jahre 1572 bis 1577, in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 1 (1899), S. 39–108, hier 61–65; *Bauerreiss,* Kirchengeschichte, Bd. 6 (Anm. 130), S. 68; *Unterburger,* Konkordat (Anm. 75), S. 299; *ders.,* Ninguarda (Anm. 90), S. 124; *ders.,* Schellhass (Anm. 123), S. 211; *Benno Hubensteiner,* Vom Geist des Barock. Kultur und Frömmigkeit im alten Bayern, München [2]1978, S. 90; *Pastor,* Geschichte der Päpste, Bd. IX (Anm. 77), S. 471.

140 „Ill.mus principem Ernestum, Frisingensis ecclesiae administratorem, ad quem breve apostolicum Salisburgo miseram, paucis quoque monui de synodalibus decretis publicandis, seminario instituendo ac quaedam alia cum publice ad dioecesim, tum privatim ad ipsum pertinentia. ad ea efficienda conatus suos omnes promisit ante profectionem, quam in urbem parabat, ac se ipsum agnoscens mutationem pollicebatur.“ *Schellhass,* Akten (Anm. 139), S. 64; dazu auch *Unterburger,* Ninguarda (Anm. 90), S. 124; *Winkler,* Synoden (Anm. 6), S. 279; *Schellhass,* Gegenreformation, Bd. I (Anm. 115), S. 75.

141 Tolomeo Gallio, * 25.9.1527 in Cernobbio bei Como, 1565 Kardinal, als Kardinalstaatssekretär unter Pius V. und Gregor XIII. erteilte er den Nuntien Weisungen und erhielt deren Berichte, † 3.2.1607 in Rom. Vgl. *Eubel / Gulik,* Hierarchia Catholica, Bd. III (Anm. 96), S. 40, 56–59, 66, 68, 72, 76, 237 u. 301.

142 Vgl. *Unterburger,* Ninguarda (Anm. 90), S. 124.

143 Vgl. *Weber,* Reform (Anm. 113), S. 216.

neue Ehevorschriften, die Auswüchse des Priesterkonkubinats, die Verbreitung häretischer Bücher[144] sowie die rechte Spendung der Sakramente. Es ging aber auch um den Schutz der kirchlichen Freiheit gegenüber der herzoglichen Politik.[145] Insgesamt hatten alle geistlichen Institutionen sowie die Dekanate alle Agenden finanziell mitzutragen.[146]

4.3 Freisinger Diözesansynoden

Wie bereits erwähnt, befasste sich die Salzburger Provinzialsynode von 1564 mit den Trienter Konzilsbeschlüssen nur am Rand und ganz allgemein.[147] Die erste Amtshandlung des fünfzehnjährigen Freisinger „Bischofs“ Ernst von Wittelsbach, der entsprechende Berater an seine Seite bekommen hatte, war nach außen hin der Besuch der wichtigen Provinzialsynode in Salzburg im Jahre 1569.[148]

1578 weilte der päpstliche Legat Ninguarda erneut in Freising und musste feststellen, dass die Zustände im Domkapitel und Klerus sich mit jedem Jahr verschlechterten.[149] Aufgrund der Abwesenheit des regierenden Bischofs lag die Verwaltung des Hochstifts und Bistums in den Händen des Domdekans und Generalvikars. Ninguarda forderte von ihnen vehement die Austreibung aller Priesterkonkubinen aus der Bischofsstadt, nötigenfalls sogar mit der Rute.[150]

Für sein Bistum berief Administrator Ernst von Wittelsbach vom 19. bis 23. März 1576 eine Diözesansynode in die Bischofsstadt Freising ein.[151] Zuletzt war eine solche unter Bischof Philipp im Frühjahr 1509 abgehalten worden.[152] In einer vorausgehen-

---

144 Wie auch im Münsterland von Ernst erlassen. Vgl. *Detlef Fischer,* Chronik des Münsterlandes, Münster 2003, S. 174.

145 Vgl. *Hersche,* Muße (Anm. 99), S. 354.

146 Vgl. *Weber,* Reform (Anm. 113), S. 217.

147 Vgl. *Schwaiger,* Weihematrikel (Anm. 111), S. 240.

148 Vgl. *Winkler,* Synoden (Anm. 6), S. 58 f.

149 Vgl. *Unterburger,* Ninguarda (Anm. 90), S. 117 u. 132; *Oswald,* Reform (Anm. 124), S. 156–161; *Pastor,* Geschichte der Päpste, Bd. IX (Anm. 77), S. 462 u. 511; *Schwaiger,* Weihematrikel (Anm. 111), S. 239.

150 Vgl. ebd., S. 239 f.; *Oswald,* Reform (Anm. 124), S. 158; wie auch in Münster: Durch körperliche Züchtigung oder Ausweisungen der Konkubinen hatten die Kölner Kurfürsten Ernst und Ferdinand von Bayern gesorgt. Vgl. *Friedrich Brune,* Der Kampf um eine evangelische Kirche im Münsterland 1520–1802, Witten an der Ruhr 1953, S. 160.

151 Vgl. *Weber,* Reform (Anm. 113), S. 216; *Peter Pfister,* Das Kollegiatstift Zu Unserer Lieben Frau in München, 1495–1803, in: Georg Schwaiger (Hrsg.), Monachium sacrum. FS zur 500-Jahr-Feier der Metropolitankirche Zu Unserer Lieben Frau in München, Bd. 1, München 1994, S. 291–473, hier 354; *Schellhass,* Gegenreformation, Bd. I (Anm. 115), S. 76; *Seifert,* Kirchenreform (Anm. 137), S. 183; *Oswald,* Reform (Anm. 124), S. 158.

152 AEM B 1316, S. 97: gedrucktes Mandat zur Ankündigung der Diözesansynode, vom 14. Februar 1576; B 537, fol. 223–226v, 239–242: zusammenfassendes Protokoll der Verhandlungspunkte der Diözesansynode zu Freising

den Untersuchung sollte geklärt werden, inwieweit die neuen Glaubenslehren verbreitet waren, wie die hl. Messe gefeiert und ob unter einer oder beiderlei Gestalten kommuniziert werde.[153] Im Sinne des päpstlichen Nuntius Bartolomeo Portia, behandelte man – wie bereits erwähnt – in Anlehnung an die Salzburger Beschlüsse, insbesondere die Errichtung eines eigenen Diözesanseminars, neue Ehevorschriften, den Kampf gegen den Priesterkonkubinat, das Verbot häretischer Bücher[154] sowie die gültige Spendung der Sakramente.[155] Grundanliegen war vor allem auch der Schutz kirchlicher Freiheit gegenüber herzoglichen Eingriffen.[156] Der Generalvikar verwies insbesondere darauf, dass sämtliche geistlichen Institutionen des Bistums sowie alle Dekanate verpflichtet sind, die Errichtung eines Priesterseminars finanziell zu unterstützen.[157]

Außerordentliche, vom Bischof einberufene Zusammenkünfte des Diözesanklerus waren nicht nur möglich, sondern effizienter als formelle Diözesansynoden. Voraussetzung für die Abhaltung und Einberufung einer Diözesansynode war die Erforschung der Glaubenseinstellung bzw. Gläubigkeit des Volkes im gesamten Diözesangebiet. Vor allem auf der Synode 1576 wurde der Klerus zur Glaubenstreue angemahnt.[158] Infolge der Diözesansynode[159] wurde das Bistum Freising auf Betreiben des bayerischen Herzogs von Girolamo Portia, dem Erzieher des Administrators Ernst von Freising und Vetter des

1576, ab 19. März; B 12 Propositio Synodi Episcopalis Frisingensis Ao. 1576, S. 177–187. Zur Diözesansynode von 1509 siehe *Georg Schwaiger,* Freisinger Diözesansynoden im ausgehenden Mittelalter, in: Remigius Bäumer (Hrsg.), Reformatio Ecclesiae. Beiträge zu kirchlichen Reformbemühungen von der Alten Kirche bis zur Neuzeit. FG Erwin Iserloh, Paderborn u. a. 1980, S. 259–270, hier 268 f.; *Bernhard M. Hoppe,* Philipp Pfalzgraf bei Rhein, Bischof von Freising 1499–1541, in: Georg Schwaiger (Hrsg.), Christenleben im Wandel der Zeit, München 1987, S. 114–128, hier 116; *ders.,* In den Stürmen der Reformation, in: Schwaiger, Neuzeit (Anm. 65), S. 54–92, hier 60; *Georg Schwaiger,* München. Eine geistliche Stadt, in: ders. (Hrsg.), Monachium sacrum, Bd. 1 (Anm. 151), S. 1–289 u. 615–627, hier 81. Hingegen war das Freisinger Domkapitel nicht so ablehnend wie *Bauerreiss,* Kirchengeschichte, Bd. 6 (Anm. 130), S. 250 behauptet.

153 Vgl. *Weber*, Reform (Anm. 113), S. 216.

154 Wie auch im Münsterland von Ernst erlassen. Vgl. *Fischer,* Chronik (Anm. 144), S. 174.

155 Vgl. *Winkler,* Synoden (Anm. 6), S. 299; *Roswitha Ebersberger,* Das Freisinger Domkapitel bis zum Ende des Dreißigjährigen Krieges, in: Marianne Baumann-Engels / Sigmund Benker, Freising. 1250 Jahre geistliche Stadt. Ausstellung im Diözesanmuseum und den historischen Räumen des Domberg zu Freising, 10. Juni – 19. November 1989 (Kataloge und Schriften / Diözesanmuseum für Christliche Kunst des Erzbistums München und Freising 9), München [2]1989, S. 46–54, hier 52; *dies.,* Das Freisinger Domkapitel im Zeitalter der Glaubenskämpfe, in: Schwaiger, Neuzeit (Anm. 65), S. 153–211, hier 169; *Oswald,* Reform (Anm. 124), S. 158; *Pfister,* Kollegiatstift (Anm. 151), S. 354.

156 Vgl. ebd.; *Weber,* Reform (Anm. 113), S. 216.

157 Vgl. ebd.; *Schellhass,* Gegenreformation, Bd. I (Anm. 115), S. 251.

158 Vgl. *Weber,* Reform (Anm. 113), S. 226.

159 Vgl. *Jörg Pfeifer,* Reform an Haupt und Gliedern. Die Auswirkungen des Trienter Konzils im Mainzer Erzstift bis 1626 (Quellen und Forschungen zur hessischen Geschichte 108), Darmstadt / Marburg 1996, S. 91.

gleichnamigen Nuntius, visitiert.[160] Im Jahre 1583 forderte Bischof Ernst die Offenlegung jener Namen, die vom katholischen Glauben abgefallen waren.[161]

Die Ergebnisse des Grafen Portia ergaben 1576 allerdings bei einer erneuten Visitation keine wesentlichen positiven Veränderungen.[162] Die herzogliche Regierung bemerkt über die „Fortschritte" bezüglich der Weihezulassungen in der Freisinger Diözese an das dortige Domkapitel: „Dass in khainer diocesi, darein die pfarrer und seelsorger unserer fürstentumb geheren, ungeschickter und ungelerter personen in sacris ordniniert und admittiert werden, als bei euch."[163] Hauptpunkt war die Erneuerung des Priesterstandes namentlich die Durchsetzung des Pflichtzölibats.[164] Hier hatte Ernst jedoch schon vor der Ankunft des päpstlichen Nuntius Bartolomeo Portia und auch vor der Diözesansynode 1576 angesetzt.[165] Im Frühjahr 1573 klagte er, es sei bis zu Papst Gregor XIII. gedrungen, dass viele Kleriker sich mit dem Konkubinat, mit Wirtshausbesuch und mit anderen Lastern und Verbrechen befleckt hätten.[166] Das bischöfliche Reformmandat vom 7. März 1573 verrät die strenge Handschrift des Apostolischen Legaten Felician Ninguarda. Leo Weber vermutet, dass das negative Pauschalurteil überzogen ist.[167] Am 6. Juni 1585 wurden erneut im Bistum Freising die tridentinischen Beschlüsse bezüglich des priesterlichen Pflichtzölibates in einem Mandat allen Priestern neu verkündet.[168] Offensichtlich hatten die früheren Anordnungen und auch die abgehaltene Diözesansynode noch keinen eigentlichen Erfolg gebracht.

5 Schluss

Die partikulare Synode ist seit der frühen Kirche ein fundamentales Element der kirchlichen Verfassung. Auf dem Konzil von Trient wurden synodale Strukturen bestätigt und

160 Vgl. *Josef Oswald,* Die tridentinische Reform in Altbaiern, in: Schreiber, Weltkonzil, Bd. 2 (Anm. 49), S. 1–37, hier 17 bzw. *ders.,* Reform (Anm. 124), S. 158.
161 Vgl. *Weber,* Reform (Anm. 113), S. 226.
162 Vgl. *Schellhass,* Gegenreformation, Bd. I (Anm. 115), S. 76; *Oswald,* Reform (Anm. 124), S. 158; *Unterburger,* Ninguarda (Anm. 90), S. 126.
163 Vgl. *Georg Pfeilschifter,* Die Weihezulassung in den altbayerischen Diözesen des 16. Jahrhunderts, in: Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte 7 (1934), S. 357–422, hier 417.
164 Vgl. Domkapitel zu Freising in Sachen Klerikerkonkubinat: HStAM HL Freising 206 (31. Juli 1576).
165 Vgl. *Pfister,* Kollegiatstift (Anm. 151), S. 354.
166 Vgl. *Weber,* Reform (Anm. 113), S. 218.
167 Vgl. ebd.
168 Vgl. ebd., S. 219.

den Bischöfen verpflichtend vorgeschrieben. Synoden und deren Statuten galten als wichtige Instrumente der Klerusreform. Die Realität der nachtridentinischen Synoden zeigt, weshalb die entsprechenden Bestimmungen des Trienter Konzils realistisch nur mehr für Italien und dessen Stadtbistümer umsetzbar waren. Auch in Territorien mit einem ausgeprägten Staatskirchentum war dies möglich. In der Kirchenprovinz Salzburg konnten noch Provinzialsynoden zur Durchführung der Beschlüsse des Trienter Konzils gefeiert werden, dies bildet aber eine Ausnahme. Die Salzburger Synoden machten in der Weise ihres Zustandekommens, ihres Fortgangs, der Reaktionen, die sie hervorriefen, und ihrer Ergebnisse klar, dass es für einen Bischof oder gar Metropoliten immer schwieriger wurde, in einem fremden Territorium Reformen durchzusetzen. Das synodale, metropolitane und überterritoriale Prinzip wurde durch die neue Landeshoheit massiv eingeschränkt. Die auffallend niedrige Zahl partikularer Synoden in der Reichskirche besonders im späten 17. und im 18. Jahrhundert lässt den Schluss zu, dass die Ordinarien sich anderer Mittel bedienten, um ihre bischöfliche Jurisdiktion durchzusetzen.

Synodale Strukturen in der römisch-katholischen Kirche

Ein kirchenrechtlicher Überblick

Walter Mader

Einleitung

Bereits ein flüchtiger Blick in den CIC lässt die enorme Bedeutung kollegialer Einrichtungen und synodaler Mechanismen oder Strukturen deutlich werden: Bischofskollegium, Römische Kurie, Partikularkonzilien, Bischofskonferenzen, Priesterrat, Pastoralrat, Pfarrgemeinderat, um nur einige zu nennen, sind Konstitutiva des kirchlichen Gesamtkörpers. Dem monokratischen Element steht also ein kollegiales, wenn nicht demokratisches gegenüber.

Der CIC kennt unter *synodus* als Versammlungen mit beratender Ausrichtung insbesondere die Bischofssynode als Beratungsorgan für den Papst (cc. 342–348) und die Diözesansynode (cc. 460–468) als Entsprechung für den Diözesanbischof. (Seit 1989 werden, gerade im deutschsprachigen Raum, für die synodale Mitverantwortung der Gläubigen einer Diözese flexiblere Formen erprobt.[1]) Spricht man bei der Synodalität von einem Prinzip, so ist dessen Hauptfunktion in der Integration der Teilkirchen (in die Einheit der Universalkirche) gelegen; es begründet die vorgegebene Kircheneinheit nicht, sondern ist besonderes Mittel zu deren Verwirklichung; es ergänzt andere Formen der Gemeinschaftsbeziehungen, die die Bischöfe untereinander und besonders mit dem Papst pflegen. Mit dem synodalen Prinzip verbunden bzw. darin integriert ist das konsiliare Prinzip, d. h. „die rechtlich unterschiedlich geordnete beratende Mitwirkung von nichtbischöflichen Gläubigen, Klerikern wie Laien, in Synoden."[2] Wie oben angedeutet, besteht ein weiteres Konstitutivum in der Kollegialität: Sie ist Ausdruck für das Bezie-

1 *Vgl. Winfried Aymans,* Art. Synodales Prinzip, in: LKR (2004), Sp. 929 f.
2 *Aymans,* ebd., Sp. 930.

hungsverhältnis im Kollegium der Bischöfe zusammen mit dem Papst. So wird kollegiale Verbundenheit in den Beziehungen der bischöflich geleiteten Teilkirchen untereinander und mit der universalen Kirche erkennbar; dem Papst kommt dabei das immerwährende und sichtbare Prinzip / Fundament für die Einheit der Bischöfe und der Gläubigen zu, den Bischöfen das der Einheit in ihren Teilkirchen. Die Kollegialität kann sich in der Form eines Ökumenischen Konzils (dem – gemäß LG 22 bzw. CD 4 – „als der feierlichen Ausübungsweise bes. Vorrang"[3] eingeräumt wird) oder einer anderen vereinten Amtshandlung wie auch kollegialer Akte einer Bischofssynode oder der Bischofskonferenz manifestieren[4].

Ob dieser Fülle ist Beschränkung auf Weniges vonnöten.

Im Folgenden soll zunächst gezeigt werden, welche Vorgaben der CIC zum Begriff

1. Diözesansynode bietet, dann sollen
2. die CIC-Canones zu den Bischofssynoden in Augenschein genommen werden.

1 Diözesansynode

Die cc. 460–468 des CIC (im zweiten Buch, das mit „Volk Gottes" überschrieben ist) sind dem Thema „Diözesansynode" gewidmet: Was versteht man darunter? Der „Eingangscanon" (c. 460) definiert sie als eine partikular-/teilkirchliche Versammlung

a) von ausgewählten Priestern und
b) von „anderen Gläubigen", die
c) zum Wohl aller Mitglieder einer Diözese *(in bonum totius dioecesanae communitatis)*
d) eine Unterstützung für den zugehörigen Bischof sei, freilich,
e) soweit es den Verfügungen der (folgenden) cc. 461–468 entspricht.

Zum Ausdruck *synodus (femininum),* daher auch das Begleitadjektiv in der Form *dioecesana*; lateinisches Lehnwort aus dem Griechischen: σύνοδος [sprich: synhodos], „Zusammen-Weg", Zusammenkunft (sprachlich verwandt mit Exodus, Parodos, Methode, Anode und Kathode, Periode, Diode u. a.).

3 *Ilona Riedel-Spangenberger,* Art. Kollegialität, in: LKStKR II (2002), S. 592.
4 Vgl. ebd.

Vergleicht man c. 460 CIC/1983 mit dem Pendant im CIC/1917, c. 356 § 1, so wird eine Verschiebung des Akzents deutlich: Liegt dieser in c. 356 auf dem Moment der Pflicht, wenigstens alle zehn Jahre eine Synode abzuhalten, um *particulares cleri populique dioecesis necessitates vel utilitates* zu behandeln, so geht es im aktuellen CIC um die Beschreibung der Institution, genauer: um Betonung der Hilfeleistung für den Bischof zum Wohl der Diözesangemeinschaft. Ist im alten Recht von Notwendigkeiten bzw. Nützlichkeiten die Rede, legt es c. 460 CIC auf die Beratung, genauer: Hilfestellung/Dienst *(adiutricem operam)* des Bischofs an. Die Synodalen leisten ihren Beitrag an der diözesanen Leitung, so dass die Synode sich als ein probates Mittel der mitverantwortlichen Teilnahme von Christifideles einer Teilkirche an der Sendung der Gesamtkirche präsentiert. Die Teilkirche ist selbst wichtigste Trägerin der Synode, während nach CIC/1917 die Teilkirche nur Adressatin der pastoralen Direktiven und des promulgierten Diözesanrechts ist.

Wann soll eine Diözesansynode abgehalten werden? C. 461 CIC beantwortet die Frage: wenn es a) nach dem Urteil des Diözesanbischofs geht, wenn es b) die Umstände anraten und auch c) der Priesterrat dazu gehört wurde. Ist der Bischof für mehrere Diözesen in Personalunion zuständig, dürfen die Diözesen im Rahmen einer einzigen, gemeinsamen Synode zusammentreten. Ginge es nach der Anordnung des Tridentinums, wäre eine Diözesansynode des Welt- und Ordensklerus in jeder Diözese jährlich[5] einzuberufen. Trotz Kodifikation des Rechts im CIC/1917, die die Diözesansynode universalrechtlich als Instrument zur diözesanen Leitung aufwertete, erlangt sie nicht viel Bedeutung (ja, verliert sogar an Gewicht[6]), was umso mehr befremdet, als dort (c. 356) die Abhaltung einer Synode wenigstens im Zehnjahresabstand verordnet wird. Da eine solche Praxis offenbar nicht eingehalten wurde (oder eingehalten werden konnte), bleibt eine Abhaltung nach geltendem Recht nunmehr ganz dem zuständigen Bischof überlassen – ohne jede Verpflichtung! Auch in den Texten des Vatikanum II wird die Diözesansynode nicht explizite erwähnt, wenngleich es in der nachkonziliaren Zeit durch Rezeption des Aggiornamento-Gedankens Synoden auf regionaler wie interdiözesaner Ebene in verschiedenen Formen gab (z. B. den Österreichischen Synodalen Vorgang, die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland). Einen Meilenstein zu einer Neufassung der gesetzlichen Bestimmungen stellt das „Direktorium über den pastoralen Dienst der

5 *Klaus Lüdicke,* Diözesansynode: Begriff, Zweck, Aufgaben, in: MK CIC 460, Rdnr. 1 (Stand: 26. Erg.-Lfg., Nov. 1996).

6 *Lüdicke,* ebd., Rdnr. 2.

Bischöfe“ (1973) dar, worin eingehende Weisungen über Vorbereitung und Durchführung einer Diözesansynode geboten werden.

Der Priesterrat ist jedenfalls anzuhören, ohne dass der Bischof dadurch irgendwie in seiner Entscheidungskompetenz eingeschränkt würde: Er muss sich weder an die Meinung des Priesterrats halten noch in seiner Absicht (sc. die Synode abzuhalten) verharren. Nach c. 462 CIC obliegt die Einberufung der Versammlung nur dem Bischof (nicht einem zeitweiligen Vertreter) ebenso wie die Leitung der Synode, wobei er für einzelne Sitzungen (nicht für die gesamte Synode) einen General- oder Bischofsvikar mit seiner Vertretung betrauen kann. Auch die Unterzeichnung einzelner Synodenakte, -dekrete bzw. -entscheidungen obliegt allein dem Diözesanbischof, ebenso steht er den liturgischen Handlungen vor, die mit Eröffnung bzw. Abschluss einer Synode oder einzelner Sessionen einhergehen (was im CIC nicht behandelt ist). Im CIC/1917 war der Vorsitz bei der Synode dem Bischof (u. U. auch einem Abt oder Prälaten) vorbehalten, der Kapitularvikar war davon ausgeschlossen; der Generalvikar brauchte dazu ein Spezialmandat. C. 463 CIC legt fest, wer eingeladen werden muss und – wie man wohl ergänzen darf – aufgrund dessen zur Teilnahme dann auch verpflichtet ist:

1. Bischofskoadjutor und Auxiliarbischöfe,
2. General-, Bischofs-, Gerichtsvikare,
3. Kanoniker des Kathedralkapitels,
4. Mitglieder des Priesterrates,
5. Laien, Mitglieder der Institute des geweihten Lebens,
6. der Rektor des diözesanen Priesterseminars,
7. die Dechanten,
8. wenigstens ein Priester aus jedem Dekanat,
9. einige Obere von Ordensinstituten und von Gesellschaften des apostolischen Lebens; darüber hinaus kann der Bischof auch noch andere (Kleriker, Mitglieder von Instituten des geweihten Lebens, Laien) einladen; weiters auch Mitglieder kirchlicher Gemeinschaften, die nicht in voller Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen, und zwar als Beobachter.

Zur Kommentierung[7]: Mitglieder des Priesterrates sind im Teilnehmerkreis aufgenommen, nicht jedoch solche des Pastoralrates, „weil dieser fakultativ sei und nicht den *Popu-*

7 *Lüdicke,* Diözesansynode, Teilnehmerkreis, in: MK CIC, 463, Rdnr. 1–10 (Stand: 26. Erg.-Lfg., Nov. 1996).

lus Dei repräsentiere."[8] (Dieser solle jedoch Laien zur Teilnahme bestimmen.) Anders als im CIC/1917 sind Deputierte jedes Kollegiatkapitels und der Pfarrer jener Stadt, in der die Synode tagt, nicht mehr als Teilnehmer genannt.

C. 463 § 3 CIC ist gegenüber dem alten Codex neu: Konkret betrifft er die Einladung von Mitgliedern kirchlicher Gemeinschaften, die nicht „in der vollen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen", und zwar als Beobachter: Die Teilnahme von nichtkatholischen Christen war nach früherem Recht unvorstellbar. Sie sind ohne Stimmrecht, dürfen aber, die Erlaubnis des Bischofs vorausgesetzt, zu den Synodalen sprechen. Eine ökumenische Öffnung! Somit gibt es drei Kategorien von Teilnehmern:

1. Mitglieder kraft Amtes und Funktion,
2. Mitglieder kraft Berufung, die zusammen als Synodalen im eigentlichen Sinn gelten können,
3. Personen mit Beobachterstatus (ohne eigentliche Mitgliedschaft).

Was in den postkonziliaren Jahren – entgegen dem alten CIC – ermöglicht worden war, ist nun als geltendes Kirchenrecht festgeschrieben: Laien müssen als Synodenmitglieder zugelassen werden ebenso wie Mitglieder klösterlicher Verbände (solche von Gesellschaften des Apostolischen Lebens sind nicht inkludiert); sie werden vom Pastoralrat bestellt. Der Ordensbereich werde laut Kommentar[9] „ohne erkennbare Logik" behandelt, insofern als Orden bzw. Gesellschaften des Apostolischen Lebens durch Obere vertreten werden, während Säkularinstitute keine Oberen entsenden. Ihre Teilnahme ist Verpflichtung, auch wenn der § 2 dies nicht eigens erwähnt. Auch die Teilnahme von Diakonen ist nicht eigens geregelt. Als weitere Gesetzeslücke listet der Kommentar das Fehlen von Vertretern kirchlicher Verbände bzw. Vereine auf.

C. 464 CIC bezieht sich auf die Verhinderung der Teilnahme (Frage der Vertretung)[10], c. 465 CIC betrifft die Durchführung (alle Fragen sind der freien Erörterung zu überlassen). Im Gegensatz zum CIC/1917 (can. 360 nennt eigens Kommissionen und die Vorbereitung von Arbeitsunterlagen) enthält der geltende Codex keine Bestimmungen über Vorbereitung bzw. Durchführung.

---

8 *Lüdicke,* ebd., 463, 2.

9 *Lüdicke,* ebd., 463, 9.

10 Für alle Synodenmitglieder besteht die strenge Verpflichtung zur Teilnahme, ohne Möglichkeit einer Stellvertretung (anders als beim Provinzialkonzil). Eine Bestrafung bei Pflichtverletzung ist nicht mehr(!) vorgesehen.

C. 466 CIC legt den Diözesanbischof als alleinigen Gesetzgeber in der Synode fest: Er sanktioniert durch seine Unterschrift Dekrete und Erklärungen und verfügt (über) die Publizierung, alle anderen haben nur beratendes Stimmrecht. Der Bischof hat dabei folgende Schritte einzuhalten: Festlegung des Gesetzesinhaltes (unter wesentlicher Beteiligung der Synodalen, während die gesetzestechnische Redaktion v. a. Fachleuten überantwortet wird) – Erteilung des Gesetzesbefehls – Promulgation des Gesetzes.

C. 467 CIC verfügt die Mitteilung der Texte an Metropoliten und Bischofskonferenz (neu!) und liefert dafür eine ekklesiologische Begründung: die Kollegialität der Bischöfe und die *communio ecclesiarum.* Eine Übersendung der Synodendokumente an den Heiligen Stuhl zwecks *recognitio* ist (anders als bei Akten eines Provinzialkonzils) nicht verlangt, dürfte in der gelebten Praxis aber doch (vernünftig und daher naheliegender) Usus sein. Mitunter kann der Auskunftspflicht auch *ad limina,* d. h. anlässlich des jeweiligen Rombesuchs des Diözesanbischofs, genügt werden. Synodenbeschlüsse selbst haben keine Rechtskraft (kein Rekurs, *recursus hierarchicus,* ist möglich), Gesetzgebungsakte obliegen allein dem Bischof.

C. 468 CIC regelt Fragen der Unterbrechung, Weiterführung, Auflösung (neu!). Die Handlungskompetenz liegt beim Bischof; welche Gründe ihn dazu veranlassen können, wird im Gesetz nicht ausgeführt.

Fazit: Die Diözesansynode war früher eine reine Klerikerversammlung zur Beratung des Bischofs in Fragen der Diözesangesetzgebung, im geltenden CIC ist sie grundlegend neu strukturiert: Ihre Aufgabe ist die Unterstützung; diese besteht allein in Beratung.

Gleichwohl könnte die Vorrangstellung des Bischofs in puncto

- Synodenbeschlüssen,
- Auswahl (Art der Wahl, Anzahl) der Synodalen,
- Durchführung der Synode

als zu restriktiv aufgefasst werden.

Die Bestimmungen des CIC/1917 werden durch das Vatikanum II zwar nicht außer Kraft gesetzt, werden aber den neuen Ansätzen des Konzils nicht gerecht: Entsprachen

sie doch v. a. nicht (mehr) dem neuen Selbstverständnis der Kirche[11]. „So ist es letztlich in der nachkonziliaren Praxis zu einem neuen Typ von Diözesansynode bzw. ... Kirchenversammlungen gekommen.“[12] Im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz gab es nach 1983 nur drei Synoden (1985 Rottenburg-Stuttgart, 1989 Hildesheim, 1990 Augsburg), in allen anderen Diözesen bediente man sich anderer Formen des gemeinsamen Beratens, die nicht im CIC genannt sind, daher umso mehr ein bewusstes Abrücken von strikten Vorgaben vermuten lassen: Diözesanforen, Pastoralgespräche, Leitbild-/Organisationsprozesse, Zukunftsgespräche. Der Anteil der Laien, Diakone und Ordensangehörigen war deutlich erhöht. Es galten gleiches Antrags-, Rede- und Stimmrecht, und es bestand Dokumentationspflicht.

Ist eine Verbesserung der Situation realistisch?

Der Eindruck[13] der rechtlichen, aber auch moralischen Unverbindlichkeit der Beratungsergebnisse wegen des rein beratenden Charakters der Synode könnte gebessert werden durch ein Mitentscheidungsrecht für die Synodalen, wie es bei der „Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland“ (1971–1975) gewährt wurde. Der Diözesanbischof könnte in freiwilliger Selbstbindung an den repräsentativ erteilten Rat des Gottesvolkes das beratende in ein entscheidendes Stimmrecht umformen.

2 Bischofssynode (cc. 342–348 CIC)

Sie wurzelt im synodalen Prinzip der Kirche („näherhin in den ständigen Synoden vor allem der orientalischen Patriarchate“[14]) und ist gleichsam eine (von Paul VI. intendierte) Frucht des Vatikanum II, also eine ganz neue Institution der lateinischen Kirche, eine institutionalisierte Form der *communio hierarchica* zwischen den Bischöfen und dem

11 Vgl. *Wilhelm Rees,* Der Österreichische Synodale Vorgang (1973/74). Vorgeschichte und kirchenrechtlicher Status, in: Nationalsynoden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Rechtliche Grundlagen und öffentliche Meinung, hrsg. v. J. Schmiedl, Freiburg/Schweiz 2013 (Theologische Berichte 35), S. 116–198, hier 124.

12 Vgl. ebd.

13 Vgl. *Sabine Demel,* Handbuch Kirchenrecht. Grundbegriffe für Studium und Praxis, Freiburg i. Br. 2010, S. 127 f.

14 *Oskar Stoffel,* Einführung vor 342, in: MK CIC, Rdnr.1 (Stand: 11. Erg.-Lfg., Nov. 1989).

Papst, ohne jedoch das erhoffte Organ einer kollegialen Umstrukturierung der kirchlichen Leitung zu werden[15].

Bezüglich Aufgabenstellung, Tagungsweise und Mitgliedschaft komme[16] ihr eine Sonderstellung zu. Parallel zu Kardinalskollegium, Römischer Kurie und päpstlichen Gesandten wird sie als eigenes Hilfsorgan des Papstes verstanden, ohne deren Aufgaben aber aus juristischen Gründen übernehmen zu können. Die Bischofssynode hat beratende Funktion, üblicherweise keine Entscheidungsvollmacht, weder gesetzgeberische noch richterliche Kompetenz.

C. 342 CIC gibt eine Deskription der Bischofssynode; sie ist aber eine Versammlung *(coetus)* nicht „nur“ von Bischöfen, sondern auch Nicht-Bischöfen aus verschiedenen Gegenden der Erde in nicht fixierten Zeitabständen, die vom Papst ganz nach seinem Willen einberufen wird; sie ist kein ständiges Kollegium, aber eine ständige Institution, die eine kollegiale, nicht aber konziliare Tätigkeit ausübt. An einem Ökumenischen Konzil, der Versammlung des Bischofskollegiums, nimmt der gesamte katholische Episkopat teil, an der Bischofssynode aber nur dessen gewählte Vertreter. Sie soll im Wesentlichen drei Zielen genügen:

1. der Förderung der engen Verbindung zwischen Papst und Bischöfen (zur Stärkung der *communio*);
2. der hilfreichen Beratung des Papstes in der pastoralen Leitung der Kirche (in Sachen Glauben, Sitten, kirchlicher Disziplin);
3. der Beschäftigung mit Fragen um die Rolle der heutigen Kirche in der Welt.

C. 343 CIC grenzt die Bischofssynode als bloßes Beratungsorgan vom Ökumenischen Konzil ab. Nur in bestimmten vom Papst gewollten Fällen kann ihr Entscheidungsvollmacht zugesprochen werden.

C. 344 CIC umreißt die Kompetenz des Papstes: Als zentrale kirchliche Institution untersteht die Bischofssynode direkt und unmittelbar dem Papst, er ist der „Dirigent“ des ganzen Verlaufs. Ein Dreijahresrhythmus scheint sich für die ordentlichen Generalversammlungen bewährt zu haben. Die Bischöfe selbst haben (wie auch beim Ökumenischen Konzil) kein Versammlungsrecht. Ist die Befürchtung Walfs[17] („vorhersehbare Ineffizienz“) berechtigt?

15 Vgl. ebd.
16 Vgl. *Aymans,* Art. Bischofssynode, in: LKR (2004), Sp. 126–129.
17 *Knut Walf,* Einführung in das neue katholische Kirchenrecht, Zürich 1984, S. 77.

Laut c. 345 CIC kann die Synode als (a) ordentliche (d. h. periodisch abgehaltene) bzw. (b) außerordentliche (d. h. zeitlich nicht gebundene) Generalversammlung *(coetus generalis)*, wenn die Thematik die Universalkirche betrifft, oder (c) als Spezialver sammlung[18] *(coetus specialis)*, wenn es um das Wohl einer oder mehrerer kirchlicher Regionen gehen soll, einberufen werden.

Gemäß c. 446 CIC gibt es unter den Mitgliedern einer Bischofssynode drei Kategorien: gewählte, ernannte, geborene. Gewählt werden Mitglieder für einzelne Sessionen von den Bischofskonferenzen (etwa nach dem Schlüssel 1 pro 25: je ein Vertreter bei Bischofskonferenzen bis zu 25 Mitgliedern) oder von der römischen Union der Generaloberen, so dass zu den Bischöfen noch zehn Ordensmänner der klerikalen Ordensinstitute hinzukommen können. Ernannt werden weitere Synodalen vom Papst direkt, ganz nach seinem Ermessen. Als geborene Mitglieder (d. h. Mitglieder kraft Amtes) gelten Vertreter der Ostkirchen bzw. die Kurienkardinäle.
Kritische Anmerkung[19]:

- Lässt sich die (wünschenswerte) Gewaltentrennung mit der Teilnahme der (in der Verwaltung hocherfahrenen) Kurienkardinäle vereinbaren?
- Laien sind als offizielle Periti nicht vorgesehen: Eigentlich ginge es doch um die Mitsprache des ganzen Gottesvolkes.

Nach c. 347 CIC enden die personelle Zusammensetzung und die Aufgabe bzw. Ämter der Synodalen mit dem päpstlich verfügten Abschluss. Die Mitglieder werden nur für eine bestimmte Sessio gewählt; allerdings gewährleistet (gemäß c. 348 CIC) ein permanentes Generalsekretariat (mit bis zur jeweils nächsten Generalversammlung amtierendem Sekretariatsrat) die Kontinuität der synodalen Institution.
Ohne dass hier – aus Platzgründen – näher darauf eingangen werden soll, seien zumindest die Partikularkonzilien erwähnt.

18 Eine klare Abgrenzung der drei Versammlungsformen voneinander ist manchmal nur schwer möglich.
19 Vgl. *Stoffel,* Bischofssynode – Mitgliedschaft, in: MK CIC 346, Rdnr. 3 (Stand: 11. Erg.-Lfg., Nov. 1989).

3 Partikularkonzilien

Der CIC/1917 kennt als „Institutionen mit eigenen Leitungs- und Gesetzgebungsbefugnissen“ zwischen der Gesamtkirche und den einzelnen Diözesen das Plenar- bzw. das Provinzialkonzil; auch der CIC/1983, in dessen (drittem) Kapitel (des zweiten Buches) die cc. 439–446 die „Partikularkonzilien“ behandeln, kennt (a) das Plenar- bzw. (b) das Provinzialkonzil, erstgenanntes als „Versammlung mehrerer Kirchenprovinzen“[20] (das bei Übereinstimmung mit einem bestimmten Staatsgebiet auch Nationalkonzil heißen kann), zweitgenanntes als „Versammlung einer Kirchenprovinz“[21].

Ad (a): Das Plenarkonzil soll so oft abgehalten werden, wie es der Bischofskonferenz angebracht zu sein scheint; eine Genehmigung durch den Apostolischen Stuhl ist nötig. Der Vorsitzende ist aus den Reihen der Diözesanbischöfe zu wählen und vom Apostolischen Stuhl zu bestätigen; die Bischofskonferenz beruft ein, legt Ort und Dauer, Geschäftsordnung und andere Durchführungsverfügungen fest.

Ad (b): Das Provinzialkonzil wird vom Metropoliten präsidiert, einberufen, geleitet, durchgeführt.

Für alle Eingeladenen, die teils mit entscheidendem, teils mit nur beratendem Stimmrecht *(suffragium deliberativum* bzw. *consultivum)* ausgestattet sind, gilt Teilnahmepflicht, für Inhaber des entscheidenden Stimmrechts besteht bei gerechtfertigter Verhinderung *(impedimento iusto)* aber auch die Möglichkeit der Sendung eines Vertreters (mit – dann – nur beratendem Stimmrecht). Die Konzilsakten sind zu übersenden, werden vom Apostolischen Stuhl überprüft *(recognita)* und erst dann promulgiert.

4 Ökumenisches Konzil

Ein Ökumenisches Konzil ist feierlicher Ausdruck der höchsten und vollen Gewalt des Bischofskollegiums in Hinblick auf die Gesamtkirche (vgl. v. a. cc. 337–341 CIC).

20 *Rees,* Der Österreichische Synodale Vorgang (Anm. 11)., S. 116–198, hier 122.
21 *Rees,* ebd., S. 124.

Literatur

Campenhausen, Axel v. / Riedel-Spangenberger, Ilona / Sebott, Reinhold (Hrsg.), Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht (LKStKR), 3 Bde., Paderborn 2000, 2002, 2004.

Demel, Sabine, Handbuch Kirchenrecht. Grundbegriffe für Studium und Praxis, Freiburg i. Br. 2010.

Haering, Stephan / Schmitz, Heribert (Hrsg.), Lexikon des Kirchenrechts (LKR), Freiburg i. Br. 2004.

Lüdicke, Klaus (Hrsg.), Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici: unter besonderer Berücksichtigung der Rechtslage in Deutschland, Österreich und der Schweiz, Essen 1985 ff.

Rees, Wilhelm, Der Österreichische Synodale Vorgang (1973/74). Vorgeschichte und kirchenrechtlicher Status, in: Nationalsynoden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Rechtliche Grundlagen und öffentliche Meinung, hrsg. v. J. Schmiedl, Freiburg 2013 (Theologische Berichte 35), S. 116–198.

Voges, Stefan, Die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Anlass zur Einberufung der Synode und kirchenrechtlicher Status, in: Nationalsynoden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Rechtliche Grundlagen und öffentliche Meinung, hrsg. v. J. Schmiedl, Freiburg 2013 (Theologische Berichte 35), S. 65–76.

Walf, Knut, Einführung in das neue katholische Kirchenrecht, Zürich 1984.

Konzilien, Synoden, Räte

Thesen zu ihrem Ort in der Kirche und zu ihrer Aufgabe

Ludger Müller

In der Geschichte der Kirche spielte die gemeinsame Beratung schon sehr früh eine wichtige Rolle.[1] Ein erstes Vorbild für die Konzilien und Synoden der Kirche wird gemeinhin in der Versammlung der Apostel in Jerusalem (Apg 15, 1–35) gesehen, dem sogenannten „Apostelkonzil",[2] bei dem die Apostel und die Ältesten die Weichen für die Heidenmission gestellt haben. Diese Gemeinsamkeit in Beratung und Entscheidung hat sich schon in den ersten Jahrhunderten der Kirche bewährt, und so kam der Konzilshistoriker Hubert Jedin zu dem folgenden Urteil über das Synodalwesen in der Frühen Kirche: „Es ist keine Übertreibung, wenn man sagt: In diesen Synoden pulsierte das Leben der alten Kirche"[3]. Auch für die heutige Kirche sind Konzilien, Synoden und Räte von hoher Bedeutung. So ist v. a. das bislang letzte Ökumenische Konzil, das Zweite Vatikanum, das von 1962 bis 1965 stattfand, für die Situation der heutigen Kirche in jeder Hinsicht von entscheidender Bedeutung.[4] Nach diesem Konzil gewannen die Bischofskonferenzen eine neue und hohe Bedeutung[5] und es setzte eine umfangreiche Beratungstätigkeit auf teilkirchlicher

1 Vgl. hierzu z. B. *Hubert Jedin,* Kleine Konziliengeschichte, Freiburg – Basel – Wien [8]1969; Geschichte der Konzilien. Vom Nicaenum bis zum Vaticanum II, hrsg. von Giuseppe Alberigo, Wiesbaden 1998; *Wilhelm Rees,* Synoden und Konzile. Geschichtliche Entwicklung und Rechtsbestimmungen in den kirchlichen Gesetzbüchern von 1917 und von 1983, in: Unverbindliche Beratung oder kollegiale Steuerung? Kirchenrechtliche Überlegungen zu synodalen Vorgängen, hrsg. von Wilhelm Rees – Joachim Schmiedl, Freiburg – Basel – Wien 2014 (Europas Synoden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil 2), 10–67, bes. 10–26; speziell zu den Provinzialsynoden: *Eugenio Corecco,* Die synodale Aktivität im Aufbau der katholischen Kirche der Vereinigten Staaten von Amerika. Mit besonderer Berücksichtigung der kirchlichen Vermögensverwaltung, in: *ders.,* Ordinatio Fidei. Gesammelte Schriften zum kanonischen Recht, hrsg. von Libero Gerosa – Ludger Müller, Paderborn – München – Wien – Zürich 1994, 313–358, hier: 317–320.

2 Signifikant in dieser Hinsicht ist schon der Titel der Publikation von *Hermann Joseph Sieben:* Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatikanum. Studien zur Geschichte der Konzilsidee, Paderborn – München – Wien – Zürich 1996.

3 *Jedin,* Kleine Konziliengeschichte (Anm. 1) 12.

4 Vgl. hierzu allein den Sammelband: Erinnerung an die Zukunft. 50 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil, hrsg. von Jan-Heiner Tück, Freiburg – Basel – Wien 2012.

5 Vgl. Die Bischofskonferenz. Theologischer und juridischer Status, hrsg. von Hubert Müller und Hermann J. Pottmeyer, Düsseldorf 1989.

Ebene ein.[6] Man denke nur an die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1971–1975),[7] die Pastoralsynode der Katholischen Kirche in der DDR (1973–1975),[8] den Österreichischen Synodalen Vorgang (1973–1974)[9] und die Synode 72 in der Schweiz (1972–1975).[10] Zugleich kam es auf der Ebene der Teilkirche und der Pfarrei zur Errichtung von Ratsgremien.[11] Entwicklungen dieser Art gab es in der katholischen Kirche des Westens wie des Ostens, auch wenn festzustellen ist, daß Synoden in der Tradition und Rechtsordnung der Ostkirchen einen höheren Stellenwert hatten und haben als im Westen.

Wie sind diese verschiedenen Einrichtungen kirchlicher Beratung ekklesiologisch und kanonistisch zu werten? Sind sie nur dem Zeitgeist geschuldet oder haben sie eine Legitimität, die tief im Wesen der Kirche verankert ist?

Zu diesen Fragen sollen die folgenden Thesen einige wichtige Erkenntnisse der Kirchenrechtswissenschaft in Erinnerung rufen, die bei einer sachgemäßen Behandlung der Thematik nicht außer Acht gelassen werden sollten.

I. These: Synoden und Räte müssen eindeutig unterschieden werden.

Oftmals, fast kann man sogar sagen: normalerweise, werden die verschiedensten Einrichtungen in der katholischen Kirche,[12] die der gemeinsamen Beratung dienen, unter

6 Vgl. hierzu: *Winfried Aymans,* Die nachkonziliare Synodalbewegung in Mitteleuropa. Eine rechtsvergleichende Studie, in: Archeion Ekklesiastikou Kai Kanonikou Dikaiou, Athen 1973, 13–31, abgedruckt in: *ders.,* Beiträge zum Verfassungsrecht der Kirche, Amsterdam 1991 (KSTuT 39), 281–300.

7 Vgl. *Heribert Hallermann,* Das Statut der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, in: Unverbindliche Beratung oder kollegiale Steuerung? (Anm. 1), 87–104.

8 Vgl. *Dominicus Meier,* Das Statut der Pastoralsynode der Katholischen Kirche in der DDR, ebd., 105–120.

9 Vgl. *Wilhelm Rees,* Das Statut des Österreichischen Synodalen Vorgangs, ebd., 144–189.

10 Vgl. *Manfred Belok,* Nationale Synoden im Ländervergleich: Die Synode 72 in der Schweiz (1972–1975), ebd., 127–143 vgl. auch den Beitrag von *Józef Wissink,* Die Organisation des Niederländischen Pastoralkonzils, ebd. 121–126.

11 Kritisch zum Entstehen der Laienräte in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil: *Klaus Mörsdorf,* Die andere Hierarchie. Eine kritische Untersuchung zur Einsetzung von Laienräten in den Diözesen der Bundesrepublik Deutschland, in: AfkKR 138 (1969) 461–509, abgedruckt in: *ders.,* Schriften zum Kanonischen Recht, hrsg. von Winfried Aymans u. a., Paderborn – München – Wien – Zürich 1989, 432–480.

12 Zu Synoden im protestantischen Bereich vgl. *Rudolf Smend,* Zur neueren Bedeutungsgeschichte der evangelischen Synode, in: ZevKR 10 (1963/64) 248–264; *Günther Wendt,* Kirchenleitung und Synode, in: ZevKR 11 (1964/65) 65–88; *Peter Unruh,* Synoden in der Evangelischen Kirche, in: Unverbindliche Beratung oder kollegiale Steuerung? (Anm. 1), 212–230; zur Situation in der anglikanischen Kirchengemeinschaft: *Hanns Engelhardt,* Synoden in der Anglikanischen Tradition, ebd. 190–211.

dem Titel „Synoden“ oder „synodales Element“ zusammengefaßt. Es ist dagegen sinnvoll, wenn nicht sogar notwendig, zwischen Synoden (oder, was dasselbe meint: Konzilien) einerseits und Räten andererseits, zumindest aber zwischen synodalem Element im engen und im weiteren Sinn – oder besser: zwischen synodalem und konsiliarem Element – zu unterscheiden. Beide Arten von beratenden Einrichtungen haben eine unterschiedliche ekklesiale Verortung und verschiedene Aufgaben, wie im folgenden zu sehen sein wird.

Grundsätzlich bezeichnen die Begriffe „Synode“ und „Konzil“ in derselben Weise „förmliche Versammlungen vorzüglich der Vorsteher von Teilkirchen zu gemeinsamer Beratung und verbindlicher Beschlußfassung für das Synodalgebiet,“[13] wobei der Terminus „Synode“ eher im Bereich der Ostkirchen, der Terminus „Konzil“ jedoch eher in der Westkirche Verwendung findet.[14] Ausnahmen im Blick auf eine Entscheidungskompetenz stellen jedoch im lateinischen Kirchenrecht die Bischofssynode und die Diözesansynode[15] dar, die als Beratungsgremien für den Papst bzw. den Diözesanbischof konzipiert sind. Eine Entscheidungsvollmacht kommt diesen beiden Synoden grundsätzlich nicht zu, sofern nicht, was ausschließlich die Bischofssynode betrifft, der Papst ihr diese Vollmacht verliehen hat; „in diesem Fall ist es seine Sache, die Entscheidung der Synode in Kraft zu setzen“ (c. 343 CIC). Über die Diözesansynode aber hält der CIC ausdrücklich fest: „Einziger Gesetzgeber in der Diözesansynode ist der Diözesanbischof, während die anderen Teilnehmer der Synode nur beratendes Stimmrecht haben“ (c. 466 CIC; so schon can. 362 CIC/1917).[16] Diese Eigentümlichkeit der Diözesansynode würde es näher legen, einen anderen Namen für diese Institution zu finden; im Recht der katholischen Ostkirchen heißt die entsprechende Einrichtung „Eparchialkonvent“ (vgl. cc. 235–242 CCEO; so schon can. 422–428 des MP *Cleri Sanctitati* von 1957).[17] Angemerkt sei nur, daß auch die Bischofs„synode“ ihren Titel eigentlich nicht zu Recht trägt, da ihre Aufgabe nicht in der „verbindlichen Beschlußfassung“[18] liegt.

---

13 *Winfried Aymans,* Synode 72. Strukturprobleme eines Regionalkonzils, in: AfkKR 138 (1969) 363–368, hier: 366, abgedruckt in: *ders.,* Beiträge zum Verfassungsrecht (Anm. 6), 83–108, hier. 86.

14 In historischen Quellen meinen *„synodus“* und *„concilium“* dasselbe, und das Zweite Vatikanische Konzil bezeichnete sich selbst nicht nur als *„Sacrosanctum concilium“* (vgl. z. B. SC 1), sondern auch als *„sacrosancta synodus“* (vgl. z. B. LG 1).

15 Vgl. hierzu auch *Aymans,* Synode 72 (Anm. 13) 86, Anm. 5.

16 Das entspricht auch der Regelung des c. 135 § 2 CIC, wonach der teilkirchliche Gesetzgeber seine Gesetzgebungsgewalt nicht delegieren kann. Daraus ergibt sich, daß er die Aufgabe der Gesetzgebung auch nicht einer Diözesansynode übertragen kann.

17 Vgl. zum Ganzen auch *Winfried Aymans,* Das synodale Element in der Kirchenverfassung, München 1970 (MthSt-Kan. Abt. 30), 13 f.

18 Siehe hierzu oben bei Anm. 13.

Der Unterschied zwischen Synoden einerseits und Räten andererseits wird vor allem im Recht der katholischen Ostkirchen deutlicher vorgenommen als in jenem der Lateinischen Kirche.[19] Im Gesetzbuch für die katholischen Ostkirchen, dem *Codex canonum Ecclesiarum orientalium* (CCEO) werden nur rein bischöfliche Versammlungen als Synoden bezeichnet. Insofern aber der einige Jahre nach dem CIC promulgierte CCEO nach den Worten von Papst Johannes Paul II. „wie eine neue Ergänzung der Lehre anzusehen" ist, „die vom Zweiten Vatikanischen Konzil vorgelegt worden ist, durch welche die kanonische Ordnung der gesamten Kirche schließlich vollendet wird",[20] kann die in diesem Punkt klarere orientalische Rechtsordnung auch für die Lateinische Kirche einen Hinweis geben, wie Synoden, Konzilien und Räte nach der Lehre des letzten Konzils zu verstehen sind und in welcher Weise sie ihre Aufgaben in der Kirche besser ausüben können.

Die eindeutige Unterscheidung von Synoden (oder Konzilien) und Räten darf aber nicht den Eindruck erwecken, als hätten beide Bereiche nichts miteinander zu tun. Eine institutionelle Verbindung von synodalem und konsiliarem Element in der Kirche entsteht immer dann, wenn Christgläubige mit beratendem Stimmrecht an Synoden teilnehmen. In diesem Fall findet innerhalb der Synode bzw. des Konzils zugleich auch die Beratung der Entscheidungsbefugten durch die nicht entscheidungsbefugten Teilnehmer statt.

II. These: Das synodale Element (im engen Sinn) dient der Ausübung geistlicher Vollmacht durch die Bischöfe.

Es ist ein Ergebnis der Beratungen des Zweiten Vatikanischen Konzils, daß nicht nur der Papst persönlich, wie es das Erste Vatikanische Konzil in erster Linie gelehrt hatte,[21] sondern auch das Bischofskollegium gemeinsam mit dem Papst und niemals ohne ihn „Trä-

---

19 Vgl. hierzu *Ludger Müller,* Synodale Leitungsorgane im Ostkirchenrecht, in: Patriarchale und synodale Strukturen in den katholischen Ostkirchen, hrsg. von Libero Gerosa, Sabine Demel, Peter Krämer und Ludger Müller, Münster 2001 (Kirchenrechtliche Bibliothek 3) 143–168. Zur rechtlichen Situation in der Orthodoxie vgl. *Richard Potz – Eva Synek,* Orthodoxes Kirchenrecht. Eine Einführung, Freistadt ²2014 (Kirche und Recht 28), 410–470, passim.

20 *Johannes Paul II.,* Apostolische Konstitution *„Sacri canones"* vom 18. Oktober 1990, in: AAS 82 (1990) 1033–1044, hier: 1038; in deutscher Übersetzung: Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium – Gesetzbuch der katholischen Ostkirchen. Lateinisch-deutsche Ausgabe, übersetzt von Libero Gerosa, Peter Krämer, Sabine Demel, Ludger Müller u. a., Paderborn 2000, 31–47, hier: 39.

21 Vgl. v. a. Erstes Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution *„Pastor aeternus"* über die Kirche Christi, Kap. I (DenzH 3053–3055).

ger der höchsten und vollen Gewalt über die Kirche" ist (LG 22, 2). Das heißt: Es gibt in der Kirche neben der unipersonalen Spitze, dem Papst, auch eine kollegiale Spitze, das Bischofskollegium. Die Gefahr eines Gegeneinanders von Papst und Bischofskollegium wird dadurch gebannt, daß die besondere Stellung des Nachfolgers Petri als Haupt des Bischofskollegiums gewahrt wird. Das Bischofskollegium kann ohne den Papst, sein Haupt, nicht handeln, also auch nicht gegen ihn. Wenn man daher die Ansicht vertritt, daß es in der Kirche zwei Träger der Höchstgewalt gibt, so muß man auch sagen, daß diese beiden Träger „inadäquat unterschieden"[22] sind, da der Papst an der Ausübung der Höchstgewalt in der Kirche durch das Bischofskollegium als das Haupt desselben entscheidend mitwirkt. Wer aber die Ansicht vertritt, daß es in beiden Fällen das Bischofskollegium ist, das entweder *durch* sein Haupt, den Papst, oder kollegial *mit* seinem Haupt handelt, muß aus demselben Grund jedenfalls darauf hinweisen, daß das Bischofskollegium hierarchisch strukturiert ist.[23]

Beide Elemente, das Bischofskollegium und der Papst als Haupt dieses Kollegiums, müssen zugleich in den Blick genommen werden, wenn man die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums erfassen will. Es ist jedoch unbegründet, von einer zwiespältigen Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums zu sprechen, in der eine juristische Ekklesiologie mit der *„Communio"*-Ekklesiologie im Widerspruch stünde.[24] Eine solche Theorie setzt voraus, daß Recht und *Communio* im Widerspruch stehen, und zieht daraus den Schluß, daß eine Ekklesiologie, in welcher der Gedanke der *„Communio hierarchica"* eine entscheidende Rolle spielt, zwiespältig ist, eben weil ein Widerspruch zwischen Recht und *Communio* bestehe – der typische Fall einer *petitio principii!*

---

22 Vgl. hierzu *Wilhelm Bertrams,* Papst und Bischofskollegium als Träger der kirchlichen Hirtengewalt, München – Paderborn – Wien 1965, 52; hierzu *Winfried Aymans,* Papst und Bischofskollegium als Träger der kirchlichen Hirtengewalt. Gedanken zu einer Schrift gleichen Titels von W. Bertrams, in: AfkKR 135 (1966) 136–147; *ders.,* Das synodale Element (Anm. 17), 248–255.

23 Vgl. *Aymans,* Papst und Bischofskollegium (Anm. 22) 146.

24 Vgl. *Antonio Acerbi,* Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di communione nella „Lumen gentium", Bologna 1975 (Collana Nuovi saggi teologici 4). Hiervon zu unterscheiden ist die historische Frage, ob in der Lehre von *„Lumen gentium"* zwei unterschiedliche Traditionsstränge zusammengekommen sind. Das führt jedoch nicht, zumindest nicht unbedingt, zu einer Zwiespältigkeit der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils.

Im Unterschied zur Bischofssynode ist das Ökumenische Konzil[25] nicht nur ein Beratungsorgan des Papstes, sondern – gemeinsam mit dem Papst und niemals ohne ihn – der Ort, an dem das Bischofskollegium seine Funktion als kollegialer Träger der Höchstgewalt in der Kirche in feierlicher Weise ausübt. Es geht hier also um eine besondere Art und Weise, kirchliche Vollmacht auszuüben, nämlich durch kollegiales Handeln. Libero Gerosa spricht in diesem Zusammenhang von der Synodalität als „innerer ontologischer Dimension der ‚sacra potestas'"[26]. Ähnliche Bischofsversammlungen gibt es auch auf der Ebene der Teilkirchenverbände (vgl. cc. 439–446 CIC), nämlich – in der Lateinischen Kirche – das Plenarkonzil (welches das Gebiet einer Bischofskonferenz betrifft) und das Provinzialkonzil (für die Kirchenprovinz).

Vollmacht in der Kirche kann nicht nur personal, sondern in bestimmten Zusammenhängen auch gemeinschaftlich ausgeübt werden. Von der eher seltenen gemeinsamen Spendung von Sakramenten[27] abgesehen – auch das ein Fall gemeinschaftlicher Ausübung von *sacra potestas,* genauer gesagt: der *potestas ordinis* – gilt das, bezogen auf die *potestas regiminis,* in zwei unterschiedlichen Zusammenhängen: zum einen bei Kollegialorganen, welche eine gerichtliche oder verwaltende Aufgabe in Stellvertretung eines Inhabers apostolischer Vollmacht, also des Papstes oder eines (anderen) Diözesanbischofs, erfüllen,[28] zum anderen bei Konzilien und Synoden. In seinem Eröffnungsreferat auf dem VII. Internationalen Kongreß für kanonisches Recht in Paris am 22. September 1990 kam Winfried Aymans bei der Behandlung der Frage, ob „Synodalität" eine ordentliche oder eine außerordentliche Leitungsform in der Kirche darstelle, zu dem folgenden Ergebnis: „Synodalität ist in ihrem Wesen eine mögliche Gestaltform der Kirche als ‚Communio'. Ihr theologischer Ort ist die ‚Communio Ecclesiarum', ihre kanonische

25 „Ökumenisches Konzil" ist der terminus technicus für das Allgemeine Konzil, also das Konzil für den ganzen (katholischen) Weltkreis (griechisch: „Oikumene"). Es ist nicht der Ort der Begegnung zwischen verschiedenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, wie es im Zusammenhang mit de Ankündigung eines „Ökumenischen Konzils" durch Papst Johannes XXIII. am 25. Januar 1959 gelegentlich mißverstanden wurde; vgl. *Jedin,* Kleine Konziliengeschichte (Anm. 1), 131.

26 *Libero Gerosa,* Rechtstheologische Grundlagen der Synodalität in der Kirche. Einleitende Erwägungen, in: Iuri Canonico Promovendo. Festschrift für Heribert Schmitz, hrsg. von Winfried Aymans u. a., Regensburg 1994, 35–55, hier: 41 f.

27 Erwähnt sei die Bischofsweihe durch einen Hauptkonsekrator und wenigstens zwei Mitkonsekratoren (c. 1014 CIC; c. 746 § 1 CCEO) und die im Recht der katholischen Ostkirchen noch prinzipiell beibehaltene Spendung der Krankensalbung durch mehrere Priester zugleich (c. 737 § 2 CCEO).

28 Genannt seien die Kollegialgerichte und die grundsätzlich kollegial verfaßten Kongregationen der Römischen Kurie; vgl. hierzu *Winfried Aymans,* Kollegium und kollegialer Akt im kanonischen Recht. Eine rechtsbegriffliche Untersuchung insbesondere aufgrund des Codex Iuris Canonici, München 1969 (MthSt-Kan. Abt. 28), 60–63. Die kollegiale Ausübung gesetzgebender Vollmacht im Auftrag des Papstes stellt dagegen einen Ausnahmefall dar.

Legitimation gründet in der repräsentativen Funktion der bischöflichen Kollegialität, ihre Aufgabe richtet sich auf die bevollmächtigte Bezeugung der Einheit der Teilkirchen in Glauben und Leben."[29]

III. These: Im synodalen Element kommt die „Communio Ecclesiarum" zum Ausdruck.

Jene Einrichtungen, die mit vollem Recht als Konzilien und Synoden bezeichnet werden (nach dem Recht der Lateinischen Kirche: Ökumenisches Konzil, Plenar- und Provinzialkonzil), aber auch die Bischofskonferenz, sind Ausdruck der gemeinsamen Sorge der Bischöfe für die Gesamtkirche bzw. für die Teilkirchen in einem bestimmten Teilkirchenverband – auch mit Hilfe rechtlich verbindlicher Beschlüsse – und wurzeln daher in der *„Communio Ecclesiarum"*.[30] Sie dienen der „Integration der Teilkirchen" in die Gesamtkirche bzw. in den Teilkirchenverband.[31]

IV. These: Auch die kirchlichen Räte sind in der „Communio" verankert.

Die vom synodalen Element in der Kirche (zumindest im engen Sinne) klar zu unterscheidenden verschiedenen Ratsgremien entsprechen nach Winfried Aymans dem Prinzip der „Konsiliarität".[32] Damit wird zum Ausdruck gebracht: Räte in der Kirche stellen eine rechtlich geregelte Möglichkeit dar, „um Mitverantwortung dort zu ermöglichen, wo Amtsverantwortung ungeschmälert erhalten bleiben muß."[33]

---

29 *Winfried Aymans,* Synodalität – ordentliche oder außerordentliche Leitungsform in der Kirche?, in: ders., Kirchenrechtliche Beiträge zur Ekklesiologie, Berlin 1995 (KStuT 42), 169–192, hier: 190.

30 Vgl. *Aymans,* Das synodale Element (Anm. 22) 318–360; *ders.,* Synode – Versuch einer ekklesiologisch-kanonistischen Begriffsbestimmung, in: Annuarium historiae conciliorum 6 (1974) 7–20, hier: 9–12, abgedruckt in: *ders.,* Beiträge zum Verfassungsrecht (Anm. 10), 167–180, hier: 169–172.

31 Diese Formulierung wurde im Anschluß an *Winfried Aymans* gewählt: Synodalität (Anm. 29) 187.

32 Vgl. *Aymans,* Synodalität (Anm. 29) 190.

33 *Ders.,* Stukturen der Mitverantwortung der Laien, in: AfkKR 159 (1990) 368–389, hier 284, abgedruckt in: *ders.,* Kirchenrechtliche Beiträge zur Ekklesiologie (Anm. 29), 219–238, hier 237.

Räte in der Kirche sind einerseits Ausdruck der *„Communio fidelium"*. Die Kirche ist ja zu allererst eine „Gemeinschaft der Gläubigen",[34] die durch den vom Zweiten Vatikanischen Konzil formulierten Grundsatz der „Gleichheit aller Gläubigen in Würde und Tätigkeit"[35] (LG 32, 3) geprägt ist. Diesem Prinzip der *„Communio fidelium"* entsprechend sind die Mitglieder dieser Räte – gleich ob Kleriker oder Laien – in derselben Weise berechtigt und verpflichtet, durch gemeinsame Überlegung ihren Beitrag zur Auferbauung der Kirche zu leisten. Die Räte entsprechen aber auch dem Prinzip der *„Communio hierarchica"*, deren Struktur „in der Zuordnung eines Trägers geistlicher Gewalt zum Gottesvolk (Papst als Hirte der ganzen Kirche und als Träger von Höchstgewalt in ihr)[36] bzw. zu einem Teil derselben (Diözesanbischof, Pfarrer)" besteht.[37] Im Sinne der *„Communio hierarchica"* sind die Mitglieder kirchlicher Räte dazu berufen, im Gegenüber zum jeweiligen Träger apostolischer Vollmacht in der betreffenden kirchlichen (Teil-)Gemeinschaft diesem – in Anerkennung seiner Autorität – durch ihren Rat zur Seite zu stehen. Zu nennen sind (nach universalkirchlichem bzw. lateinischem Kirchenrecht) auf der gesamtkirchlichen Ebene v. a. die Bischofssynode und – solange das Papstamt besetzt ist – das Kardinalskollegium, auf teilkirchlicher Ebene in erster Linie die Diözesansynode, der Diözesanpastoralrat und der Priesterrat und schließlich auf der Ebene der Pfarrei (ggf. auch auf der Ebene der heute entstehenden Pfarreigemeinschaften) besonders der Pfarrpastoralrat (bzw. Pfarrverbandsrat o. ä.), aber auch der pfarrliche Vermögensverwaltungsrat.

V. These: Räte in der Kirche sind nicht Zeichen einer demokratischen Struktur der Kirche, sondern wegen des grundlegend kommunikativen Charakters der Kirche erforderlich.

Anders als Synoden und Konzilien sind die verschiedenen Räte in der Kirche nicht dazu bestimmt, selbst Entscheidungen zu treffen, sondern demjenigen, der für die Leitung der

34 Vgl. hierzu: *Winfried Aymans – Klaus Mörsdorf,* Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici, Bd. II: Verfassungs- und Vereinigungsrecht, Paderborn – München – Wien – Zürich [13]1997, 12 f.

35 Vgl. zum Gleichheitsgrundsatz *Winfried Aymans,* Kirchliche Grundrechte und Menschenrechte, in: AfkKR 149 (1980) 389–409, hier 406–408, abgedruckt in ders., Beiträge zum Verfassungsrecht (Anm. 6), 199–219, hier: 216–218; vgl. auch *Manfred Bauer,* Theologische Grundlagen und rechtliche Tragweite der Gleichheit gemäß can. 208 CIC/1983 bzw. can. 11 CCEO, Sankt Ottilien 2013.

36 Ergänzt werden könnte, daß das Bischofskollegium gemeinsam mit dem Papst eine analoge Stellung innehat, doch gibt es kein Ratsgremium, das speziell dem Bischofskollegium zur Seite stünde.

37 *Aymans – Mörsdorf,* Kanonisches Recht II (Anm. 34) 14.

betreffenden kirchlichen Körperschaft berufen ist, bei seinen Entscheidungen durch ihren Rat zu helfen. Anders als in einem demokratischen Gemeinwesen geht in der Kirche nicht „alle Gewalt … vom Volke aus",[38] d. h. vom Volk Gottes, sondern von Gott selbst – vermittelt durch diejenigen, die in der Priesterweihe dazu befähigt wurden, Christus zu repräsentieren, insofern er das Haupt der Kirche ist, vor allem aber vermittelt durch „die Ordnung der Bischöfe, in welcher die Körperschaft der Apostel immerfort weiter besteht" (LG 22, 2).

Aus dem Bildbegriff vom Volk Gottes darf kein vorschneller Schluß auf eine bestimmte Leitungsform der Kirche gezogen werden, weder auf eine „hierarchische" noch auf eine „demokratische" Leitung.[39] Bezogen auf die Funktion der Räte muß daher die von Eugenio Corecco formulierte Alternative „Kirchliches Parlament oder synodale Diakonie?"[40] so beantwortet werden, daß es sich jedenfalls nicht um eine parlamentarische Struktur, sondern um einen Dienst für den jeweiligen Amtsträger handelt. Die für demokratische Systeme maßgebliche Idee der Repräsentation kann in der Kirche nur auf die Person des geweihten Amtsträgers bezogen werden, nicht jedoch auf ein Gremium, welches das Volk Gottes verträte. Der Bischof, und nicht der Diözesanpastoralrat vertritt die Teilkirche, und der Pfarrer die Pfarrei, nicht der (stellvertretende) Vorsitzende des Pfarrgemeinderates usw. Es ist daher irreführend, wenn in bezug auf innerkirchliche Strukturen von Demokratie gesprochen wird. Die Eigentümlichkeit von Vollmacht in der Kirche kann mit den aus der weltlichen Staatslehre stammenden Begriffen „Monarchie", „Aristokratie" und ebenso „Demokratie" nicht erfaßt werden.[41] Dieser Andersartigkeit der Verhältnisse in der Kirche müssen sich die Mitglieder kirchlicher Ratsgremien klar bewußt sein. Daher ist es durchaus fraglich, ob es immer gut ist, Personen, die eine langjährige Erfahrung

38 So z. B. Art. 20 Abs. 2 des deutschen Grundgesetzes.

39 Vgl. auch *Winfried Aymans,* „Volk Gottes" und „Leib Christi" in der Communio-Struktur der Kirche. Ein kanonistischer Beitrag zur Ekklesiologie, in: *ders.,* Kirchenrechtliche Beiträge zur Ekklesiologie (Anm. 29) 1–15, hier: 7.

40 *Eugenio Corecco,* Kirchliches Parlament oder synodale Diakonie?, in: ders., Ordinatio Fidei (Anm. 1) 359–379. Angemerkt sei, daß Corecco den Begriff der „Synode" in einem weiteren Sinn verwendet, der auch die Räte in der Kirche umfaßt.

41 Zur Unmöglichkeit, die kirchliche Verfassung mit Begriffen aus der weltlichen Verfassungslehre zu umschreiben, wie es im 18. Jahrhundert mit den Begriffen „Monarchie" und „Aristokratie" versucht wurde, vgl. *Ludger Müller,* Papst und Ökumenisches Konzil in der kirchenrechtlichen Diskussion des 18. Jahrhunderts, in: AfkKR 167 (1998) 22–48, hier: 47. Im 18. Jahrhundert wurde gelegentlich versucht, den Begriff der Christokratie als für den kirchlichen Bereich geltende Bezeichnung der Herrschaftsform einzuführen; vgl. hierzu: *Peter Frowein,* Christocratia. Zu einem verfassungstheoretischen Begriff, in: AfkKR 145 (1976) 491–499.

im politischen Bereich aufweisen, in kirchliche Gremien und „Zentralkomitees“[42] hineinzuholen, weil diese in der Gefahr stehen, ihr aus ihrer bisherigen Erfahrung gewachsenes Verständnis von demokratischer Mitverantwortung bewußt oder unbewußt auf kirchliche Ratsgremien zu übertragen.

Wenn es bei kirchlichen Räten also nicht um demokratische Elemente in der Kirchenverfassung geht, worin sonst ist die Legitimität oder gar Notwendigkeit solcher Ratsgremien begründet?

Beratung ist in der Kirche deshalb notwendig, weil die Strukturen der Kirche kommunikativer Natur sind.[43] Das heißt: Die vertiefte Erkenntnis des Wortes Gottes findet ebensowenig in einer Art „Einbahnstraße“ vom kirchlichen Lehramt in Richtung der Gläubigen statt – dagegen spricht die Lehre vom *„sensus fidelium“* aller Christgläubigen[44] – wie die Rechtsbildung in der Kirche, die sich verwirklicht durch Gesetzgebung und Rezeption des Gesetzes einerseits und durch Rechtsgewohnheit und Konsens des Gesetzgebers zur Rechtsgewohnheit andererseits. „Bei der Entstehung von Recht in der Kirche kommt es“ daher „ebenso wie bei der Entfaltung der Glaubenswahrheiten zu einem Zusammenwirken des ganzen Gottesvolkes.“[45] Der kommunikative Charakter der Kirche gilt aber nicht nur im Blick auf die Entstehung von Recht in der Kirche, sondern grundsätzlich im Blick auf alle kirchlichen Entscheidungen.[46] In seinem Nachsynodalen Apostolischen Schreiben *„Pastores Gregis“* vom 16. Oktober 2003 über das Amt des Bischofs lehrte Papst Johannes Paul II.: „Als Vorbild im Hören soll der Bischof … aufmerksam sein, durch Gebet und Unterscheidung den Willen Gottes in dem, was der Geist der Kirche sagt, zu erfassen. In Ausübung seiner Autorität im Sinne des Evangeliums muß er mit seinen Mitarbeitern und den Gläubigen in Dialog zu treten wissen, um das gegenseitige

---

42 Kritisch zum Zentralkomitee der deutschen Katholiken insgesamt: *Georg May,* Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken, o. O. ^{2}2000 (Schriften des Initiativkreises katholischer Laien und Priester in der Diözese Augsburg e. V. 23).

43 Vgl. hierzu: *Ludger Müller,* Kirchenrecht als kommunikative Ordnung, in: AfkKR 172 (2003) 353–379.

44 Vgl. hierzu: *Christoph Ohly,* Sensus fidei fidelium. Zur Einordnung des Glaubenssinnes aller Gläubigen in die Communio-Struktur der Kirche im geschichtlichen Spiegel dogmatisch-kanonistischer Erkenntnisse und der Aussagen des II. Vaticanum, St. Ottilien 2000 (MthSt-Kan. Abt. 57); *Dominik Burghardt,* Institution Glaubenssinn. Die Bedeutung des sensus fidei im kirchlichen Verfassungsrecht und für die Interpretation kanonischer Gesetze, Paderborn 2002.

45 *Ludger Müller,* »Im Bewußtsein der eigenen Verantwortung …« Die Gehorsamspflicht im kanonischen Recht, in: AfkKR 165 (1996) 3–24, hier: 17.

46 Hinsichtlich der gerichtlichen Tätigkeit gibt es natürlich Grenzen, die im Schutz der Persönlichkeitsrechte der betreffenden Gläubigen begründet sind.

Einvernehmen wachsen zu lassen.“[47] In der Kirche ist ein dialogischer, kommunikativer Leitungsstil erforderlich ist,[48] denn: „Wenn kirchliche Gesetze, Verwaltungsentscheidungen und Gerichtsurteile respektiert und befolgt werden sollen, muß ihre Sinnhaftigkeit und Notwendigkeit deutlich gemacht werden.“[49] Nur eine solche Art der Leitung entspricht einerseits dem Dienstcharakter jedes Amtes, auch des Amtes in der Kirche, und andererseits dem Verständnis der Kirche als *„Communio fidelium“,* das sich aus der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils ergibt.

Man kann noch grundsätzlicher sagen: Wenn es in der Kirche darum geht, das Heil zu vermitteln, den Glauben zu verkündigen und die Liebe Gottes erfahrbar zu machen, handelt es sich jeweils um Akte der Kommunikation.[50] Beratung in kirchlichen Räten hat die Funktion, sich bezüglich dieser Wesensvollzüge der Kirche (Wort, Sakrament und Diakonie) über die verschiedenen Erfahrungen auszutauschen, sie kommunikabel zu machen und Wege zu finden, wie die Vermittlungsaufgabe der Kirche im Zusammenwirken aller Christgläubigen und unter der Leitung der Inhaber apostolischer Vollmacht am besten geleistet werden kann. Hierbei ist einerseits die ernsthafte Bereitschaft seitens des betreffenden kirchlichen Amtsträgers erforderlich, sich beraten zu lassen – das gilt vom Pfarrer bis hinauf zum Papst –, andererseits aber auch die Bereitschaft der Beratenden, gegebenenfalls eine ihrem Rat nicht entsprechende Entscheidung des Amtsträgers zu akzeptieren.

Zum Verhältnis zwischen den kirchlichen Amtsträgern und den Laien hat das Zweite Vatikanische Konzil in der Kirchenkonstitution *„Lumen gentium“* das folgende Ideal vorgestellt:

---

47 Johannes Paul II., *Nachsynodales Apostolisches Schreiben zum Thema: „Der Bischof – Diener des Evangeliums Jesu Christi für die Hoffnung der Welt“ vom 16. Oktober 2003 „Pastores Gregis*“, Nr. 19, Abs. 4, in: AAS 96 (2004) 825–924, hier 851; dt. Übersetzung: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 163, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2003, 43.

48 Vgl. auch das Plädoyer für eine „kommuniale Leitungs- und Beratungskultur“, mit dem das Buch von *Heribert Hallermann* über die diözesanen Beratungsgremien endet: Ratlos – oder gut beraten? Die Beratung des Diözesanbischofs, Paderborn – München – Wien – Zürich 2010 (Kirchen- und Staatskirchenrecht 11), 305 f.

49 *Müller,* Kirchenrecht als kommunikative Ordnung (Anm. 43), 379.

50 Vgl. hierzu auch: *Libero Gerosa,* Meinungsfreiheit und Kommunikation in der Kirche. Ein kanonistischer Überblick, in: Communio in Ecclesiae Mysterio. Festschrift für Winfried Aymans zum 65. Geburtstag, hrsg. von Karl-Theodor Geringer und Heribert Schmitz, St. Ottilien 2001, 129–146, hier: 140: „Wort und Zeichen sind gleichzeitig die Hauptinstrumente menschlicher Kommunikation und des Aufbaus der Kirche.“

> „Aus diesem vertrauten Umgang zwischen Laien und Hirten kann man viel Gutes für die Kirche erwarten. In den Laien wird so der Sinn für eigene Verantwortung gestärkt, die Bereitwilligkeit gefördert. Die Kraft der Laien verbindet sich leichter mit dem Werk der Hirten. Sie können mit Hilfe der Erfahrung der Laien in geistlichen wie in weltlichen Dingen genauer und besser urteilen. So mag die ganze Kirche, durch alle ihre Glieder gestärkt, ihre Sendung für das Leben der Welt wirksamer erfüllen" (LG 37, 4).

Die beiderseitige Bereitschaft zum Aufeinander-Hören und zum Hören auf das Wort Gottes, zum gegenseitigen Dienst füreinander und zum Gottesdienst ist die entscheidende Voraussetzung für ein gelingendes Miteinander aller Christgläubigen in der Kirche – auch in kirchlichen Ratsgremien.

The Tanzania Episcopal Conference
Establishment of the Tanzania Episcopal Conference

Sylvester Ludovick Nitunga

An Episcopal Conference is, as it were, a council in which the bishops of a given nation or territory jointly exercise their pastoral office to promote the greater good which the Church offers mankind, especially through the forms and methods of the apostolate fittingly adapted to the circumstances of the age.

The Tanzania Episcopal Conference (T.E.C.) was started as the Conference of the Ordinaries of Tanganyika. Tanzania is the name which was formulated 1964 from the two countries Tanganyika and Zanzibar after they united to form one country Tanzania (Tanganyika + Zanzibar = Tanzania).

As early as 1912 the first Conference of the Ordinaries of Tanganyika was held at Dar es Salaam and it was attended by six ordinaries, all of them were white missionaries. The purpose of this meeting was a get together in order to lay a foundation for further meetings.

A number of pastoral questions were discussed such as liturgy, catechumenate, marriage, pagan customs, and the relationship with Muslims, Protestants, the government. The meeting proved to be useful and it was decided that similar meetings should be held every five years but the next conference was planned for 1915 at Tabora. Unfortunately this meeting was not held as planned because of the intervention of the War (World War I) and the next meeting was not held until 13 years later in 1928. Until this time and later on the meetings were taking place but the conference was not officially established.

The year 1956 may be considered as the year when the Tanzania Episcopal Conference was officially established with the old name "Tanganyika Catholic Welfare Conference". During the conference of 1956 the Apostolic Delegate, Msgr. Knox, explained how the American Bishops had organised themselves recently on a national level by establishing the National Catholic Welfare Conference of America. The Bishops of Japan had started a Catholic Central Bureau and recently the Bishops of Kenya initiated something similar

under the name of Catholic Welfare Bureau. In many parts of the World a similar tendency could be noticed, that Bishops of one and the same nation felt the need to organise themselves on a national level and by opening a central bureau or secretariat.
The Conference of 1956 decided that the time had come in Tanganyika to establish formally a national organisation of all Bishops and to open a permanent central office in the capital of Dar es Salaam. They agreed:

1. That the organisation of catholic activities should be centralized for the whole country in Dar es Salaam at a central office. The organisation would be known as "Tanganyika Catholic Welfare Conference" or TCWC;
2. The activities of the TCWC should be departmentalized in six departments or sections: education, medicine, social welfare, publicity, legal affairs, insurance;
3. A bishop should be appointed to be responsible for each department and a priest should be posted in the central office as full-time secretary for each department;
4. A priest should be appointed as Secretary General who would be responsible to the Ordinaries for the working of the central office and for co-ordinating the work of the secretaries.

The Episcopal chairmen of the departments should form henceforth the Committee representative of all Ordinaries and the new Committee, replacing the former Standing Committee of the Bishops of Tanganyika, would be called the "Tanganyika Catholic Welfare Conference".

In 1957 the Tanganyika Catholic Welfare Conference was officially recognised by the government. On January, 1980 the Statutes of the Conference were approved by the Holy See. The name of the Organisation changed several times namely: Tanganyika Welfare Conference (1956), Tanganyika Catholic Welfare Organisation (1957), Tanganyika Episcopal Conference (1961) and Tanzania Episcopal Conference (1965).

1 The Structure of the Tanzania Episcopal Conference

The Organisation since its beginning in 1956 had a rather simple structure consisting of only four elements, the Plenary Meeting, the Administrative Board, the Committees, the Secretariat and its Departments. In the course of time its organisational structures has become more complicated and new elements have emerged around the former four

elements; the Plenary Meeting, the Administrative Board, the Chairman of the Conference, the Departments, the Secretariat, the Committees and Commissions, the National Institutions and the National Organisations.

The Tanzania Episcopal Conference consists of the Plenary Assembly, the Permanent Council and the Secretary-General. There are eight departments, namely Finance, Pastoral, Health, Charity, Communication, Lay Apostolate, Education and Seminars, Liturgy. It has also eight Commissions, namely Armed Forces and Prisons, Migrants, Theology, Canon Law, Justice and Peace, Ecumenism, Consecrated Life. There are also three Research Units.

The authority and responsibility for managing the activities of TEC are granted to the Plenary Assembly, composed of all members, which meets once a year and is chaired by the President of the Conference. The management of Tanzania Episcopal Conference is assigned to the Permanent Council, assisted by the Secretary General. The Permanent Council is composed of the President of TEC and the Departments of the TEC.

Duties of the Secretary General are to organize the work of the Plenary Assembly, to implement its decisions, to liaise between the dioceses of the country. The Tanzania Episcopal Conference is a member of the Association of Member Episcopal Conferences in Eastern Africa (AMECEA) which includes the following countries: Tanzania, Kenya, Uganda, Malawi, Zambia, Ethiopia, Sudan, Somalia, Eretria, Djibouti. It is also member of Symposium of Episcopal Conferences of Africa and Madagascar (SECAM).

The Tanzania Episcopal Conference owned a Bank (Mkombozi Bank), has four Catholic Universities including a Medical University in Mwanza, has Farms and a very big Hostel at the Dar es Salaam Headquarter which is used also with the Bishops and others during the Conference meetings.

2 Goals and works of the Conference

The Tanzania Episcopal Conference act collaboratively and consistently on vital important issues confronting the Church and Society of Tanzania and the Universal Church.
It fosters communion with the church in other nations and the Church Universal, under the leadership of its Supreme pastor, the Roman Pontiff as stipulated in VatII, CD Art. 38 Nr. 5 which states "Communication between Episcopal Conferences of different nations should be especially encouraged in order to promote and safeguard the common good".

It offers appropriate assistance to each bishop in fulfilling his particular ministry in the local Church.

3 Inter-Religious Dialogue

The Tanzania Episcopal Conference endeavours to plan, organize and sponsor the inter-religious dialogue meetings in the country. There were some hot issues which prompted the Tanzania Episcopal Conference to plan, organize and sponsor interreligious dialogue in order to bring peace between different religions in the country. These issues were, for example, the shooting of two catholic priests in Zanzibar, the burning of the churches in Dar es Salaam, the destruction of piggery houses belonging to Christians in Dar es Salaam, the question of Islamic Courts and Sharia to be introduced in Tanzania, the demand of the Muslims to join the country of Tanzania to the Organisation of Islamic Conference.

The Tanzania Episcopal Conference has the office dealing with dialogue with other religions especially Muslims which helped to establish peace between Muslims and Christians every time when the tension occurs.

4 Some of the Declarations of Tanzania Episcopal Conference

Declaration on the New Constitution of Tanzania 2014, Declaration on the Pilgrimage for the Crusade for the Year of Faith 2013, Declaration on the Question of the Right of Slaughtering Animals for Meat 2013.

Some of the Declarations were done in conjunction with other Christian denominations, especially when Christianity as religion was attacked. For example the burning of churches were done for all churches not only the catholic churches, persecution of Christians, were done to all Christians. These were given jointly by Tanzania Episcopal Conference (TEC), The Council of Pentecostal Churches of Tanzania (CPCT), Christian Council of Tanzania (CCT), and The Seventh Day Adventists (SDA).

5 Family

There is a special office which deals with Family issues. Formerly the office was connected with the department of Lay Apostolate but now it has been given more priority. Different groups are dealt with priority namely Children, Youths; those who are at schools, universities and those youth who are employed; women and men.

There are some programs to help the liberation of women, because the women are still marginalized by the society in the country. There are special privileges for women, for example more schools for girls than for boys. Women are organized in small groups and they are given small credit to start small business.

The family is taken care of in Tanzania with the system of Small Christian Communities. Several families (about ten families) make up a Small Christian Community. And every family in a Small Christian Communities knows the other families and help each other. And the parish priest is informed of the problems confronting a family.

6 Diocesan Synod Musoma Diocese, Tanzania

The Diocesan Synod was opened on the Pentecostal day, 19 May, 2013. The whole year of 2012 was the preparation year. Committees for the preparation were chosen, Seminars for the preparation were given, especially which explained the meaning of the Synod, the importance of the Synod and the themes of the Synod. The Motto of the Synod was Faith and Actions. Other themes discussed in the Synod were:

1. Evangelization and the challenges in our times
2. Vocations and the challenges in our times
3. Liturgy of the Church and the Sacramental life
4. The Mission of Justice
5. Peace and Reconciliation
6. Development and Self-reliance

This Synod came soon after the celebration of the 100 years Jubilee of the Christianization of the Catholic Diocese of Musoma. The diocesan bishop announced his desire to make a Diocesan Synod on 3 October, 2011.

There were other reasons which motivated him to call the Diocesan Synod.
2012 was the 50th years since the beginning of the Vatican II Council which started October 11, 1962. The Diocesan Synod aimed therefore at reflecting the implementation of the teachings of Vatican II in the diocese.

From October 11, 2012 to November 24, 2013 was the Year of Faith. The Diocesan Synod wanted to reflect on the implementation of the Year of Faith to the benefit of Christians in Musoma.

2012 was also the 20th year since the official publication of the Catechism of the Catholic Church. The Diocese of Musoma wanted to rediscover the richness of the teachings of the Catechism and remind the Christ's faithful to abide to them with new vigour.

2012 was also the 5th year of his office as the diocesan bishop of Musoma. So he wanted through the diocesan synod to access the work of evangelisation for the period of five years of his office and challenges lying above.

This was the first Synod of the Catholic Diocese of Musoma. It was very successful in the sense that Christ's faithful of the Catholic Diocese of Musoma could know well their diocese and the challenges of evangelisation lying ahead of them.

Many of the dioceses in Tanzania have not yet called the Diocesan Synod and it's the challenge to these dioceses to imitate the example of the Catholic Diocese of Musoma and some few dioceses which dared to call Diocesan Synod and discussed important issues of their dioceses.

Diözesansynode Enugu/Nigeria über die christliche Erziehung

Ernest Obodo

1 Einführung

Der Bischof ist „sichtbares Prinzip der Einheit und der Gemeinschaft“ in seiner Diözese[1]. Er ermutigt und motiviert die Gemeinschaft. Als Lehrer des Glaubens, Träger der Leitungsvollmacht (c. 375 § 1 CIC)[2] und als einzigem Gesetzgeber seiner Diözese (c. 391 § 2 CIC) obliegt ihm die schwierige Aufgabe, Gesetze für seine Diözese zu erlassen. Diese große Verantwortung, die dem Bischof durch das kirchliche Gesetz auferlegt wird, verlangt Umsicht und Weisheit. Deshalb sucht der Bischof Ratschläge und umfangreiche Beratung von Experten aus unterschiedlichen Bereichen bzw. von seinen unmittelbaren Mitarbeitern (c. 519 CIC).[3] Heribert Schmitz stellt deshalb fest, dass der Diözesanbischof mit der Verantwortung, seine Ortskirche zu führen, nicht allein ist.[4] Ihm stehen vielmehr Organe zur Beratung und Rücksprache zur Verfügung. Eines dieser Organe ist die Diözesansynode.

Um das Wachstum des Glaubens zu fördern und die Disziplin in der Kirche aufrechtzuerhalten, schlug das Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils „Christus Dominus“ über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche vor, diözesane Synoden als Hilfsmittel zur Leitung der Diözesen zu nutzen.[5] Synoden sind nicht neu in der Geschichte und im Leben der Kirche. Zwar war das Konzil von Jerusalem keine Synode im heutigen Sinn, doch eine wichtige Zusammenkunft der frühen Kirchengemeinde mit den Aposteln, um

1 Vgl. *Congregation for Bishops*, Directory for the Pastoral Ministry of Bishops, Apostolorum Successores, Vatican, 22 February, 2004, Nr. 8; s. auch ebd., Nr. 66.
2 Vgl. ebd., Nr. 67.
3 Vgl. VatII PO 2 und 7.
4 Vgl. *Heribert Schmitz*, Die Konsultationsorgane des Diözesanbischofs, in: HdbKathKR[3], S. 620-637, 620.
5 Vgl. VatII CD 36 Abs. 2.

eine wichtige Entscheidung zu treffen[6]. Da es in diesem Beitrag nicht um die Geschichte der Diözesansynoden geht, genügt es, mit Klaus Lüdicke festzuhalten, dass der Ursprung der Diözesansynoden auf das Konzil von Trient zurückgeht (Session XXVI de ref. c 2).[7]

Das kirchliche Gesetzbuch von 1917 sprach den Diözesansynoden als einer vom Bischof einberufenen und präsidierten Versammlung von Vertretern des Diözesanklerus eine besondere Bedeutung zu.[8] Rücksprache, Beratung und Entscheidungsfindung sind allgemein wichtige Begriffe in Bezug auf Diözesansynoden. Obwohl verschiedene Gruppen beratend tätig sind, trägt allein der Bischof die Last der Umsetzung in geltendes Recht. Deshalb erinnert Joachim Schmiedl daran, dass Synoden – egal ob universale oder diözesane – als Beratungs- und nicht als Entscheidungsorgane verstanden werden.[9] In diesem Sinne nannte Georg Holkenbrink die Diözesansynode ein „Wagnis".[10]

In diesem Beitrag soll dargelegt werden, wie die Bischöfe der Diözese Enugu Diözesansynoden genutzt haben, um das Evangelisierungsprogramm der Diözese zu planen und weiterzuführen.

Die Diözese Enugu wurde im Jahr 1962 gegründet. Seit dieser Zeit wurden drei Diözesansynoden gefeiert. Aus dem Gründungsjahr der Diözese wird ersichtlich, dass alle drei Synoden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil stattgefunden haben. Dementsprechend wurde der Communio- und Volk Gottes-Gedanke des Konzils[11] immer umgesetzt. Die drei Diözesansynoden in Enugu waren keine Versammlungen von ausschließlich Klerikern – wie im Fall von Synoden, die vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil abgehalten wurden. Sie wurden zu einer Begegnung des Volkes Gottes. Die letzte der drei Diözesansynoden nahm das Thema der christlichen Erziehung auf. Zunächst sollen aber die Eigenschaften von Diözesansynoden im Allgemeinen herausgearbeitet werden.

---

6 *Wilhelm Rees*, Synoden und Konzile. Geschichtliche Entwicklung und Rechtsbestimmungen in den kirchlichen Gesetzbüchern von 1917 und von 1983, in: Wilhelm Rees / Joachim Schmiedl (Hrsg.), Unverbindliche Beratung oder Kollegiale Steuerung? Kirchenrechtliche Überlegungen zu synodalen Vorgängen (Europas Synoden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil 2), Freiburg / Basel / Wien 2014, S. 10–67, 10-11.

7 Vgl. *Klaus Lüdicke*, Kommentar, in: MKCIC, Einführung vor c. 460, Rn. 1 (Stand: November 1996).

8 Vgl. *Lüdicke*, ebd., Rn. 5 (Stand: November 1996).

9 Vgl. *Joachim Schmiedl*, Vorwort, in: Rees / Schmiedl (Hrsg.) Beratung (Anm. 6), S. 7–9, 7: „Sowohl die neu eingeführte Bischofssynode als auch Diözesansynoden werden weiterhin als Beratungs- und nicht als Entscheidungsorgane verstanden."

10 Vgl. *Georg Holkenbrink*, Das Wagnis einer Diözesansynode. Anmerkungen in der Zeit der Vorbereitung der Synode im Bistum Trier im Jahr 2013, in: Rees / Schmiedl (Hrsg.), Beratung (Anm. 6), S. 296–308.

11 Vgl. VatII LG 9.

2 Merkmale von Diözesansynoden

Etymologisch stammt das Wort „Synode“ vom griechischen syn-hodos: einen Weg gemeinsam gehen.[12] Im kirchlichen Sinne könnte das Wort auch zusammen gehen, zusammen beten und zusammen entscheiden bedeuten.[13] Die etymologische Bedeutung des Wortes veranschaulicht die Kirche als pilgerndes Gottesvolk,[14] das gemeinsam arbeiten, gemeinsam beten und in der Person des Ordinarius entscheiden muss.

Die rechtliche Definition der Diözesansynode nach der Instruktion der Kongregation für die Bischöfe und der Kongregation für die Evangelisierung der Völker über die Diözesansynoden von 1997 lautet in Übereinstimmung mit c. 460 CIC: Sie ist eine Versammlung von ausgewählten Priestern und anderen Gläubigen einer bestimmten Teilkirche[15], die den Bischof im Blick auf das Wohl der ganzen Diözesangemeinschaft unterstützen soll.[16] Eine Diözesansynode ist die höchste aller diözesanen Beratungseinrichtungen, die eine Teilhabe an der pastoralen Leitung des Bischofs ermöglicht. Sie wird als wichtiges Instrument „der durch das Konzil geforderten Erneuerung“ gesehen. [17] Eine Diözesansynode hat beratende Funktion[18]. Damit ist gemeint, dass sie den Diözesanbischof in wichtigen Angelegenheiten in Bezug auf die Leitung seiner Diözese und in pastoralen Fragen unterstützt. Indem der Bischof Experten aus Theologie, Pastoral und Recht und den Rat der unterschiedlichen Vereinigungen der Diözesangemeinschaft heranzieht, erfüllt er seinen Dienst an der Herde, die ihm anvertraut ist.[19] So waren in den drei Diözesansynoden von Enugu Laien und Geistliche gleichermaßen zur Teilnahme eingeladen. Diözesansynoden verfolgen in

---

12 Vgl. *Rees*, Synoden (Anm. 6), bes. S. 33.

13 Vgl. *Callistus Valentine Chukwuma Onaga*, Third Diocesan Synod. Catholic Diocese of Enugu, Lineamenta (Guidelines), Enugu, CIDJAP Press 2013, S. 4.

14 Vgl. *Rees,* Synoden (Anm. 6), S. 33.

15 *Lüdicke* erläutert, dass mit den Sacerdotes in c. 460 CIC „sowohl Bischöfe als auch Priester (Welt- und Ordenspriester) gemeint“ sind und „unter den ‚*alii Christifideles*‘ … Diakone, Ordensleute … und andere Laien“ einer Diözese „zu verstehen.“ *Klaus Lüdicke*, Kommentar, in: MKCIC c. 460, Rn. 3 (Stand: November 1996).

16 *Congregation for Bishops and Congregation for the Evangelization of Peoples*, Instruction on Diocesan Synods, 19 March, 1997, Chapter I, Nr. 1; siehe auch c. 460 CIC; *Congregation for Bishops*, Directory (Anm. 1), Nr. 167; *Lüdicke*, Kommentar (Anm. 15), Rn. 5 (Stand: November 1996).

17 *Congregation for Bishops and Congregation for the Evangelization of the Peoples*, Instruction (Anm. 16), Prologue; vgl. auch *Congregation for Bishops*, Directory (Anm. 1), Nrn. 166-174.

18 Vgl. *Congregation for Bishops and Congregation for the Evangelization of the Peoples*, Instruction (Anm. 16), Chapter I, Nr. 2.

19 Vgl. *Ikechukwu Ani / Obiara Ike* (Hrsg.), Evangelization and Renewal in the Church of Enugu Diocese in the third Millennium. “You shall be my witnesses” (Acts 1:8). Acts and Declarations of the Second Synod of the Catholic Diocese of Enugu, CIDJAP Publications, 2002, S. 12.

der Regel vier Ziele: Die Darlegung der Strategie und der Programme der apostolischen Arbeit einer Diözese; die Lösung von Problemen, die in der apostolischen Arbeit in einer Diözese aufgetreten sind; die Bereitstellung wesentlicher Impulse für Projekte und diözesane Unternehmungen und die Korrektur von Missständen in Lehre und Moral, die in einer Diözese zu finden sind.[20] Klaus Lüdicke sieht das zentrale Ziel einer Diözesansynode in der Unterstützung des Bischofs im Hinblick auf die Leitung seiner Diözese durch eine entsprechende Gesetzgebung.[21] Es geht sowohl um die Stärkung der Kirchendisziplin als auch um die Einheit der Evangelisierungstätigkeit in einer Teilkirche. Der gleiche Autor stellt fest, dass seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil viele Diözesanbischöfe und regionale oder nationale Bischofskonferenzen Synoden als Mittel genutzt haben, um wichtige Reformen zu ermöglichen.[22] Eine Diözesansynode sollte die Stimmen der katholischen Gläubigen der Diözese widerspiegeln und vertreten.[23] Sie ist „eine Ausdrucksweise jeder einzelnen Kirche, eine festliche Form, die Einheit mit dem Diözesanbischof zu feiern, um mit ihm zusammen die Mitverantwortung für die Realisierung des Reiches Gottes in der Welt, welche Aufgabe und Zweck der Kirche in der Welt ist, zu leben“.[24] Das kirchliche Gesetz sieht vor, dass der Diözesanbischof vor Einberufung einer Diözesansynode seinen Priesterrat anhören muss (c. 461 § 1). Es ist gesetzlich geregelt, dass eine Diözesansynode nur von einem Diözesanbischof einberufen werden kann (c. 462 § 1 CIC) und er derjenige ist, der den Vorsitz führt (c. 462 § 2 CIC). Er kann jedoch die Wahrnehmung dieser Aufgabe für die einzelnen Sitzungen der Diözesansynode an einen Generalvikar oder einen Bischofsvikar delegieren (c. 462 § 2 CIC). Es gibt jedoch keine allgemeine Delegation.[25]

Die Instruktion über die Diözesansynoden erklärt die Rolle des Diözesanbischofs näher. Vor allem wird betont, dass er als einziger Gesetzgeber der Diözese die Dekrete und Erklärungen der Synode unterschreiben und sie kraft seiner persönlichen Autorität veröffentlichen lassen muss.[26] Der Bischof sendet eine Kopie der Dekrete und Erklärungen der Synode an den Metropoliten und an die Bischofskonferenz sowie an die zuständigen Kongregationen des Heiligen Stuhls, insbesondere die Kongregation für die Bischöfe und

20 Vgl. *Ani / Ike*, Evangelization (Anm. 19), S. 12–13.
21 Vgl. *Lüdicke*, Kommentar (Anm. 15), Rn. 5 (Stand: November 1996).
22 Lüdicke, Kommentar (Anm. 7), Rn. 7 (Stand: November 1996).
23 Vgl. *Ani / Ike*, Evangelization (Anm. 19), S. 18.
24 Vgl. ebd., S. 13.
25 Vgl. *Klaus Lüdicke*, Kommentar, in: MKCIC c. 462, Rn. 3 und 4 (Stand: November 1996).
26 *Congregation for Bishops*, Directory (Anm. 1), Nr. 174.

die Kongregation für die Evangelisierung der Völker. Letzteres erfolgt über die für ihn zuständige Apostolische Nuntiatur.[27]

3 Die Teilnahme an der Diözesansynode

Nach Heribert Schmitz sind die Diözesansynoden besondere Instrumente der gemeinsamen konsiliaren Verantwortung.[28] Sie sind jedoch nicht nach Art parlamentarischer Demokratien gestaltet.[29] Der Diözesanbischof ruft verschiedene Diözesanorgane auf, an der Synode teilzunehmen. C. 463 CIC legt fest, wer als Mitglieder an einer Diözesansynode teilnehmen muss. Die Kongregation für die Bischöfe verweist darauf, dass die Zusammensetzung der Synodenmitglieder „die Verschiedenheit der Berufungen, der apostolischen Aufgaben sowie der sozialen und geographischen Herkunft, welche die Diözese charakterisieren", widerspiegeln muss.[30] Gemäß den kirchenrechtlichen Bestimmungen sind drei Gruppen berechtigt, an einer Diözesansynode teilzunehmen: diejenigen, die zur Teilnahme verpflichtet sind[31] (Ex-officio-Teilnehmer). Hierzu gehören Personen mit einer bestimmten Aufgabe und Position in der Diözese: der Bischofskoadjutor, die Weihbischöfe, die Generalvikare, die Bischofsvikare sowie der Gerichtsvikar, die Kanoniker des Kathedralkapitels und die Mitglieder des Priesterrates, Laien, auch Mitglieder der Institute des geweihten Lebens, die vom Pastoralrat zu wählen sind. Hinzu kommen der Rektor des diözesanen Priesterseminars, Dechanten und wenigstens ein Priester aus jedem Dekanat, der zu wählen ist, ferner auch einige Obere von Ordensinstituten und von Gesellschaften des apostolischen Lebens, die in der Diözese eine Niederlassung haben. In der zweiten Gruppe sind diejenigen, die vom Ortsordinarius eingeladen sind, teilzunehmen. Sie umfasst Kleriker, Mitglieder der Institute des geweihten Lebens sowie Laien. Hier fallen die Experten aus verschiedenen Bereichen hinein. Die Instruktion über die Diözesansynoden betont, dass diejenigen, die in dieser Gruppe sind, aufgrund ihrer Kenntnisse, Kompetenz und Position ausgewählt werden sollen.[32] Schließlich gibt es die

27 Vgl. ebd.

28 Vgl. *Schmitz*, Konsultationsorgane (Anm. 4), bes. S. 622.

29 Vgl. *Winfried Aymans / Klaus Mörsdorf*, KanR II, S. 370-371.

30 *Congregation for Bishops*, Directory (Anm. 1), Nr. 169.

31 Vgl. *Congregation for Bishops and Congregation for the Evangelization of Peoples*, Instruction (Anm. 16), Chapter II, Nr. 2.

32 Vgl. ebd., Chapter II, Nr. 4.

Beobachter.[33] Hier kann der Bischof einige Vertreter oder Mitglieder von kirchlichen Gemeinschaften, die nicht in voller Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen, einladen.[34] Dies wird vom Gesetzgeber als ökumenische Geste bzw. im Sinn der ökumenischen Zusammenarbeit mit Christen eines anderen Bekenntnisses angesehen[35]. Es gibt keine rechtliche Bestimmung in Bezug auf die Dauer einer Diözesansynode. Die Synodenteilnehmer formulieren ihre Meinung (Votum), welche in c. 466 CIC nur als Beratung erachtet wird. Diese Möglichkeit drückt die Gemeinschaft der Gläubigen einer Diözese mit ihrem Bischof aus; sie sollte aber nicht ein Mittel gegen ihn sein. Im Einklang damit erklärt das Direktorium für den Hirtendienst der Bischöfe, „dass der Bischof … frei ist, die Meinung der Synodalen anzunehmen oder nicht. Andererseits wird er nicht von Meinungsäußerungen oder Voten, die mit großer Mehrheit zum Ausdruck gebracht worden sind, abweichen, es sei denn aus schwerwiegenden Gründen lehrhafter, disziplinärer oder liturgischer Art".[36] Sowohl die Ex-officio-Mitglieder als auch die eingeladenen Mitglieder haben Stimmrecht, nicht jedoch die Beobachter.

4 Die Durchführung einer Diözesansynode

Während c. 356 § 1 CIC/1917 vorschrieb, dass der Diözesanbischof wenigstens alle zehn Jahre eine Diözesansynode einzuberufen hat, trifft der Codex von 1983 keine Festlegung. Klaus Lüdicke geht davon aus, dass der CIC/1983 diese Entscheidung dem Ermessen des Diözesanbischofs überlässt, da dieser weiß, wann die Notwendigkeit für die Einberufung einer Synode gegeben ist.[37] Diese beratende Versammlung der Priester, Ordensleute und Laien einer Ortskirche in Verbindung mit Experten aus verschiedenen Bereichen bedarf einer genauen Vorbereitung. Regelungen hierfür finden sich im Direktorium für den Hirtendienst der Bischöfe und in der Instruktion über die Diözesansynoden.

---

33 Vgl. *Klaus Lüdicke*, Kommentar, in: MKCIC c. 463, Rn. 9 (Stand: November 1996).

34 Vgl. *Congregation for Bishops and Congregation for the Evangelization of Peoples*, Instruction (Anm. 16), Chapter II, Nr. 6.

35 Vgl. *Congregation for Bishops*, Directory (Anm. 1), Nr. 170.

36 *Congregation for Bishops*, Directory (Anm. 1), Nr. 171.

37 Vgl. *Lüdicke*, Kommentar, in: MKCIC, c. 461 (Stand: November 1996).

In erster Linie sollte es ein Vorbereitungskomitee für die Synode geben[38], das Richtlinien für seine Tätigkeit erhält. Es hat die Pflicht, den Zeitplan für die verschiedenen Phasen der Synode und ebenso die *Lineamenta* (Richtlinien) für die Synode zu erstellen. Diese werden oft in den Pfarreien und Dekanaten verteilt, um die Menschen des Volkes Gottes in den Prozess miteinzubeziehen[39]. Diese Gedanken werden als schriftliche Interventionen an das Vorbereitungskomitee der Synode zurückgeschickt.[40] Der Ausschuss erstellt dann eine Arbeitsvorlage.

Die Instruktion über die Diözesansynoden, die gemeinsam von der Kongregation für die Bischöfe und der Kongregation für die Evangelisierung der Völker veröffentlicht wurde, beschreibt kurz die notwendigen Stufen der Vorbereitung und der Feier der Synode. Mit Blick auf die Diözese Enugu findet die Synode in einer bestimmten Kirche statt, wobei näheres vom Bischof nach der Konsultation mit dem Priesterrat bestimmt wird[41]. Das Sekretariat einer Synode und die Funktionen der verschiedenen Personen sind so zu wählen, dass niemand zwei Funktionen gleichzeitig ausübt. Der Sekretär der Synode hat die Aufgabe, über die Handlungen der Synode Aufzeichnungen zu machen, welche er bis zur bevorstehenden Veröffentlichung in einem Archiv aufbewahrt.[42] Es gibt auch einen allgemeinen Berichterstatter (Rapporteur), der das Thema der Synode sowohl in der Relatio Ante Deceptationem als auch in der Relatio Post Deceptationem präsentiert. Die erste ist eine Präsentation des Themas der Synode, die zweite die Synthese der Synodenthemen, die auf den Diskussionen basiert. Die Synode beginnt in der Regel mit einem Bericht des Generalsekretärs, der den Ablauf der Vorbereitung der Synode präsentiert, die Konsultationen und die Lineamenta vorbereitet, letztere verbreitet und die Antworten sammelt sowie das Instrumentem Laboris formuliert.[43] Nach der Präsentation durch den Generalsekretär verliest der allgemeine Berichterstatter die Relatio Ante Deceptationem und präsentiert so den Teilnehmern das Thema der Synode. Der Text der Relatio muss jedoch an den Generalsekretär mindestens dreißig Tage vor der ersten Einberufung der Synode zur Weiterverteilung des Textes an die Synodenmitglieder ergehen. Der Höhe-

38 Vgl. *Congregation for Bishops*, Directory (Anm. 1), Nr. 172; siehe auch *Congregation for Bishops and Congregation for the Evangelization of Peoples*, Instruction (Anm. 16), Chapter III, B.

39 Vgl. *Callistus Valentine Chukwuma Onaga*, Third Diocesan Synod. Catholic Diocese of Enugu, Instrumentum Laboris (working instrument), Enugu, CICJAP Press 2013, S. 2.

40 Vgl. ebd.

41 Vgl. *Ani / Ike*, Evangelization (Anm. 19), S. 19.

42 Vgl. ebd., S. 18.

43 Vgl. ebd., S. 21.

punkt der Relatio *Ante* Deceptationem beinhaltet die Nennung der wichtigsten Punkte des Instrumentum Laboris für die Synodenteilnehmer. Die Relatio Ante Deceptationem ist eine Hilfe zur Unterstützung der Delegierten, sich auf das allgemeine Thema der Synode zu konzentrieren.[44] Auch wenn die Synodenteilnehmer das Recht haben, sich durch Interventionen und Vorschläge frei zu äußern, besteht eine Verpflichtung zur Geheimhaltung. „Die Texte der Interventionen der einzelnen Mitglieder sind für die Synode bestimmt. Sie kommen daher, sobald sie verlesen werden, in den Besitz der Synode und können vom Urheber nicht mehr veröffentlicht werden."[45] Die Diskussionen der Synode beginnen, nachdem die Relatio Ante Deceptationem verlesen wurde. Dann können die Teilnehmer Interventionen und Vorschläge äußern. Aus Ordnungsgründen ist es ratsam, die Ankündigungen dieser Interventionen spätestens einen Tag vorher im Synodensekretariat einzureichen. Interventionen, die nicht in der Synode behandelt werden können, werden in der Regel schriftlich dem Synodensekretariat zur weiteren Untersuchung und Prüfung durch den Ausschuss vorgelegt.

Nach dem ersten allgemeinen Forum wird die Synode in kleinere Gruppen unterteilt. „Zweck dieser kleinen Gruppen ist es, den Mitgliedern eine bessere Gelegenheit zu bieten, ihre Meinung zu äußern und auszutauschen und am Ende zu zeigen, welche Meinungen akzeptiert wurden".[46] Die Kleingruppen sind verpflichtet, einen Moderator zu wählen, der die Diskussion in der Gruppe führt, und einen Berichterstatter, der die Meinungen und Aussagen zusammenfasst und sie der größeren Gruppe bekannt gibt. Letzterer arbeitet mit dem allgemeinen Berichterstatter zusammen. Jede Kleingruppe hat auch einen Sekretär, der sowohl den Moderator als auch den Berichterstatter seiner Gruppe unterstützt und mit dem Generalsekretär zusammenarbeitet.[47] Es ist notwendig, Experten in die verschiedenen Gruppen zu schicken, um Anregungen zu geben und bei der Ausarbeitung der Vorschläge zu helfen.

---

44 Vgl. ebd., S. 21.
45 Ebd., S. 19.
46 Ebd., S. 24.
47 Vgl. ebd., S. 26.

5 Diözesansynoden von Enugu

5.1 Erste Diözesansynode 1984

Obwohl Diözesansynoden von Natur aus grundsätzlich einen beratenden Charakter haben (vgl. c. 466 CIC), sieht Wilhelm Rees in der Zusammenarbeit zwischen Klerus, Ordensleuten und Laien, die in einer Diözesansynode stattfindet, eine Art von gemeinsamer Verantwortung und einen Prozess der Mitentscheidung.[48] So nehmen Laien durch die Teilnahme an einer Synode ihre „Teilnahme an der Heilssendung der Kirche" wahr. „Zu diesem Apostolat werden alle vom Herrn selbst durch Taufe und Firmung bestellt".[49] Gemeinsame Verantwortung und Mitentscheidung sind die Leitidee für die drei Synoden, die in der Diözese Enugu gefeiert wurden.

Die Kongregation für die Bischöfe sieht in der Feier der Diözesansynode eine Chance für die Bischöfe, die universalkirchlichen Normen den besonderen Umständen ihrer Diözesen anzupassen.[50] Innerhalb der 50 Jahre ihrer Existenz hat die Diözese Enugu drei Synoden organisiert und gefeiert. Die erste wurde 1984 abgehalten und konzentrierte sich neben anderen Themen auf die Frage der Inkulturation. Dieses Thema war für die Kirche von Enugu wichtig, da einige der frühen Missionare die afrikanische Kultur als bloßes Heidentum abgetan hatten. Das Zweite Vatikanische Konzil half der Kirche, in die verschiedenen Kulturen der Welt zu schauen und Gutes und Wahres auch in den nicht-christlichen Traditionen zu finden und diese zugleich als „Vorbereitung auf das Evangelium"[51] zu sehen. Mit der Zunahme der Berufungen zum Priester- und Ordensstand in der heimischen Kirche und der Ausbildung von einheimischen Priestern war es für die Diözese Enugu notwendig, die eigene Kultur zu betrachten und herauszufinden, welche Wege hilfreich sind, um die Kirche in die Kultur der Menschen einzupflanzen.

Die erste Diözesansynode von Enugu hat sich zum Ziel gemacht, die Evangelisierung durch Inkulturation zu fördern. Es ist ein Prozess des Dialogs zwischen dem Evangelium Christi und der menschlichen Kultur.[52] Das Nachsynodale Schreiben Papst Johannes Pauls II. „Ecclesia in Afrika" hat – wie die Synode selbst – „die Inkulturation

48 Vgl. *Rees*, Synoden (Anm. 6), S. 34.
49 VatII LG 33.
50 Vgl. *Congregation for Bishops*, Directory (Anm. 1), Nr. 168.
51 Vgl. VatII LG 16.
52 Vgl. *Ernest Obodo*, The Dynamism of Culture, in: ders. (Hrsg.) Eziokwu bu Ndu: An International Journal of Life and Culture, Enugu, CIDJAP Press, 2008, S. 8.

zu einer Priorität und Dringlichkeit im Leben der Teilkirchen in Afrika erklärt". Wie die Synodenväter versteht auch die erste Diözesansynode Enugus die Inkulturation „als einen Prozess, der die ganze Weite des christlichen Lebens umfasst – Theologie, Liturgie, Gewohnheiten und Strukturen –, ohne natürlich das göttliche Recht und die große Ordnung der Kirche anzurühren, die im Lauf der Jahrhunderte durch außerordentliche Leistungen der Tugend und des Heroismus bestätigt worden ist".[53] Ein wichtiges Kriterium der Synode war: „Vereinbarkeit mit dem Evangelium Christi und die Gemeinschaft mit der universalen Kirche"[54].

Die erste Synode der Diözese Enugu, die von dem unermüdlichen Bischof Michael Ugwu Eneja, dem dritten Bischof von Enugu (1977–1996), organisiert wurde, legte das diözesane Programm der Evangelisierung dar. Sie fiel in die Zeit des Anstiegs der Berufungen in Enugu und hat der Diözese geholfen, die Früchte der zunehmenden Berufungen zum Priestertum und Ordensleben zu ernten. Sechs Jahre nach Abschluss dieser Synode führten die getroffenen Entscheidungen zur Gründung der Diözese Nsukka am 19. November 1990. Die Zahl der katholischen Priester in Enugu stieg von 70 im Jahr 1984 auf 210 im Jahr 2001.

5.2 Zweite Diözesansynode 2001

Evangelisierung ist eine grundlegende Pflicht des Volkes Gottes. Alle Gläubigen müssen sich daher ihrer Verantwortung, die sie in der missionarischen Tätigkeit haben, bewusst sein (c. 781 CIC).[55] Die zweite Synode der Diözese Enugu wurde von Bischof Anthony Okonkwo Gbuji im Oktober 2001 mit dem Thema: Evangelisierung und Erneuerung in der Kirche der Diözese Enugu im dritten Jahrtausend: „Ihr werdet meine Zeugen sein" (Apg. 1,8) einberufen. Die Lineamenta (Richtlinien) und ein Instrumentum Laboris (Arbeitsgrundlage) gingen der Synode voraus. Der geistliche Bericht (sacred return)[56] der Diözese Enugu im Jahr 2001 hat gezeigt, dass die Diözese 100 Pfarrgemeinden,

---

53 John Paul II, Post-Synodal Apostolic Exhortation „Ecclesia in Africa" to the bishops priests and deacons men and women religious and all the lay faithfull on the church in Africa and its evangelizing mission towards the year 2000, Vatican, 14 September, 1995, Nr. 78.

54 *Obodo, Ernest* (Hrsg.), Igbudu Magazine: Renewing Ezeagu People and culture in Christ, Enugu, CIDJAP Press, 2009, S. 7.

55 Vgl. *Aymans / Mörsdorf*, KanR III, S. 85.

56 Der Geistliche Bericht (Sacred Return) ist die offizielle Aufzeichnung der Zahlen vom Wachstum im Glauben in einer bestimmten Diözese. Genannt ist die Zahl der getauften, gefirmten und in der Kirche vermählten sowie der eingetretenen und ausgetretenen Personen, die der Bischof jedes Jahr an den Apostolischen Stuhl schickt.

210 einheimische Priester, 20 Missionspriester, 350 nigerianische Schwestern mit ewigen Gelübden und 18 Missionsschwestern hat, die in der Diözese tätig waren. Es gab 204 nigerianische Brüder mit ewigen Gelübden, über 300 Priesteramtskandidaten und 500 Knabenseminaristen sowie eine große Anzahl von lokalen Katecheten. Die zweite Diözesansynode in Enugu führte grundsätzlich das Anliegen der römischen Bischofssynode über Afrika[57] fort. Die Themen Inkulturation, Dialog, Gerechtigkeit, Friede, Kommunikation und Medien spielten eine herausragende Rolle in den Diskussionen. 17 theologische Überlegungen wurden vorgestellt. Darauf folgte die Diskussion über einen Zehn-Jahres-Plan für die Pastoral und die Entwicklung der Diözese Enugu. Durch die Konzentration auf das Thema Evangelisierung und Erneuerung versuchte diese zweite Synode, eine Strategie in der pastoralen Zusammenarbeit für eine tiefere Evangelisierung der Diözese zu entwickeln. Diese Synode war herausgefordert, die Zeichen der Zeit in der Diözese Enugu zu diskutieren und Wege zu finden, wie auf die Herausforderungen zu reagieren sei.[58] Auf die Relatio Post Deceptationem, welche die synodalen Beratungen zusammenfasst, folgten pastorale Empfehlungen und Entscheidungen. Das Ergebnis dieser Synode wurde offensichtlich. Die Diözese Awgu wurde am 8.7.2005 als eigene Diözese von der Diözese Enugu abgetrennt. Für eine tiefere und aussagekräftigere Evangelisierung hat die Diözese das St.-Paul-International-Institute für Evangelisierung gegründet. Im Jahr 2004 wurde das St.-Bernard-Seminary-Hostel, Nchatancha, für eine bessere Ausbildung der Priesteramtskandidaten eröffnet. Hinzu kam die Gründung der Privatuniversität der Diözese am 3. November 2009. Sie ist nach dem zweiten Bischof von Enugu (1970–1977), Godfrey Okoye, benannt.

5.3 Dritte Diözesansynode 2013

Der Aufruf des Zweiten Vatikanischen Konzils, dass Räte in den Diözesen eingerichtet werden sollen, um die apostolische Tätigkeit von Klerus, Ordensleuten und Laien sowie die Evangelisierung in den Diözesen zu koordinieren (VatII AA 26), stand immer im Mittelpunkt der verschiedenen Synoden, die in Enugu stattgefunden haben. Zwölf Jahre nach der zweiten Diözesansynode fanden viele Veränderungen in der Diözese statt. Die Zahl der katholischen Gläubigen in der Diözese stieg von 1,2 Millionen im Jahr

57 Vgl. John Paul II, Ecclesia in Africa (Anm. 53).
58 Vgl. *Ani* / *Ike*, Evangelization (Anm. 19), S. 56.

2001 auf 1,5 Millionen im Jahr 2013. Seit der letzten Diözesansynode wuchs die Zahl der Gemeinden von 100 auf 200; die Zahl der katholischen Priester stieg von 210 auf 380. Die Anzahl der Hauptseminaristen und der Ordensschwestern vervielfachte sich enorm. Diese erfreulichen Veränderungen waren von positiven Herausforderungen begleitet. Das wichtigste Ereignis dabei war die Rückgabe von neun Gymnasien und 119 Missionsgrundschulen an die Diözese Enugu als der ursprünglichen Besitzerin durch die Regierung im Jahr 2009. Die Rückgabe der Schulen wurde zu einer pastoralen Herausforderung für die Diözese, die sie mit Freude annahm. Sie begann, Priester, Ordensleute und Laien an lokale und auch ausländische Universitäten zum Studium zu schicken, um diese neue Aufgabe bewältigen zu können. Der derzeitige Bischof der Diözese Enugu, Callistus Valentine Chukwuma Onaga, hielt es daher für angebracht, eine weitere Synode einzuberufen, um kluge Entscheidungen zur christlichen Erziehung in der Diözese Enugu zu treffen. Diese dritte Diözesansynode von Enugu fand zwischen dem 4. und 23. November 2013 statt. Das Thema der Synode war: „Renewing the mission and identity of the church in Enugu Diocese in service to integral education, reconciliation and human development: That they may have life and have it more abundantly – John 10“. Die Synode war darauf ausgerichtet, neue Wege und Ziele zu diskutieren und eine umfassende Bildung in der Diözese Enugu zu ermöglichen.[59]

Der Vorbereitungsausschuss der Synode, der am 27. Januar 2013 eingerichtet wurde, bereitete die Lineamenta vor. Diese enthielten zahlreiche Fragen für die Diskussionen in der Synode. Die Lineamenta befassten sich mit sechs großen Bereichen: Identität der katholischen Kirche, Mission der katholischen Kirche in Enugu, Versöhnung, ganzheitliche Erziehung und Bildung, Entwicklung des Menschen sowie Kommunikation und soziale Dienste[60]. Mehr als 500 schriftliche Eingaben sind von den Gläubigen, die zum Mit- und Nachdenken eingeladen wurden, eingebracht worden. Diese haben dem Ausschuss der Synode bei der Vorbereitung des Instrumentum Laboris wesentlich geholfen.

Die synodale Diskussion über Fragen der Bildung und Erziehung konzentrierte sich auf vier Bereiche: Christliche Erziehung und die Rolle der Eltern, Christliche Erziehung in öffentlichen Schulen, Katholischer Bildungsgipfel zur Frage einer ganzheitlichen Erziehung und schließlich Mittel und Wege zur Finanzierung katholischer Schulen in Enugu.

59 *Onaga*, Lineamenta (Anm. 13), S. 26.
60 Vgl. ebd.

5.3.1 Christliche Erziehung und die Rolle der Eltern

Die dritte Diözesansynode von Enugu zu Fragen von Bildung und Erziehung fordert, dass das Recht der Familie auf Erziehung ihrer Kinder vom Staat anerkannt werden soll.[61] Die Synode setzte voraus, dass christliche Erziehung in der elterlichen Verantwortung liegt und die Eltern die Pflicht und das Recht haben, „die Mittel und Einrichtungen zu wählen, mit denen sie je nach den örtlichen Verhältnissen besser für die katholische Erziehung ihrer Kinder sorgen können" (c. 793 § 1 CIC). Unter Berufung auf die Bestimmung des c. 226 § 2 CIC stellte die Synode fest, dass die Eltern „die sehr schwerwiegende Pflicht und das Recht haben", ihre Kinder zu erziehen, christliche Eltern auch die Pflicht und das Recht, „für eine christliche Erziehung ihre Kinder gemäß der von der Kirche überlieferten Lehre zu sorgen". Es liegt also in erster Linie in der Verantwortung der christlichen Eltern, sicherzustellen, dass die christliche Erziehung ihrer Kinder in Übereinstimmung mit der Lehre der Kirche erfolgt. Die Synode forderte eine Zusammenarbeit zwischen Eltern, Lehrern, denen die Eltern ihre Kinder anvertrauen, und der Kirche, in deren Hand es liegt, entsprechende Schulen zu errichten und zu leiten. Dies entspricht der Sicht von Wilhelm Rees, der der Einrichtung von Eltern-Lehrer-Vereinigungen eine große Bedeutung beimisst.[62] Die Synode bat daher die katholischen Eltern in der Diözese Enugu und letztlich alle Eltern des Landes, sich beständig für eine „ausgezeichnete Qualität der Lehre und des Lernens in den Schulen" einzusetzen.[63] Die Diskussion der Synode würdigte die Werte der Familie in Afrika. Man sah die Chance, dass das Familiensystem sich nützlich auf eine ganzheitliche Erziehung auswirken könne. Die Erklärung über die Menschenrechte der Vereinten Nationen (Artikel 16 § 3) anerkennt die Familie als die natürliche und grundlegende Einheit der Gesellschaft, die Anspruch auf Schutz durch Gesellschaft und Staat hat. Daraus folgt, dass die Familie durch den Staat respektiert und geschützt werden muss. Zu den wichtigsten Werten gehören die Zeugung und die Erziehung der Kinder. Artikel 26 § 3 der gleichen Erklärung der Vereinten Nationen hat anerkannt, dass die Eltern ein vorrangiges Recht haben, die Art der Bildung zu wählen, die ihren Kindern zuteilwerden soll.

61 Vgl. Onaga, Instrumentum Laboris (Anm. 39), S. 25.

62 Vgl. *Wilhelm Rees*, Beaufsichtigung und Finanzierung kirchlicher Privatschulen und die Existenz von gesetzlichen Interessenvertretungen an diesen Einrichtungen, in: Alfred Rinnerthaler (Hrsg.), Das kirchliche Privatschulwesen – historische, pastorale, rechtliche und ökonomische Aspekte (Wissenschaft und Religion 16), Frankfurt a. M. 2007, S. 345–416, 411 f.

63 *Onaga*, Instrumentum Laboris (Anm. 39), S. 28.

Die Diözesansynode Enugu von 2013 besteht nachdrücklich auf die Zusammenarbeit von Staat und Kirche im Bildungswesen. „Wir alle wissen, dass eine gute Ausbildung der Bürger in der Verantwortung der Regierung liegt. Die Rückgabe der Schulen an die Kirche kann zu keinem Zeitpunkt die Regierung aus ihrer Verantwortung entlassen. Aus diesem Grund ist es angemessen von einer Zusammenarbeit von Staat und Kirche in der Erziehung zu sprechen.“[64] Die Synode sieht die christliche Erziehung als ganzheitliche Erziehung und besteht darauf, dass die Religion „den Geist formt und das Wesen wahrer Erziehung ist.“[65] Sie fordert, dass die ganzheitliche Erziehung, die in der Familie beginnt und sich in den katholischen Schulen fortsetzt, von den Eltern aufrechterhalten werden soll. Aufgrund der Tatsache, dass die Erziehung in katholischen Schulen nicht immer gefruchtet und Menschen, auch solche, die später in die Politik gingen, nicht immer positiv beeinflusst hat, stellte die Synode fest, dass dies u. a. auf die mangelnde Zusammenarbeit zwischen den Eltern und den Schulen zurückzuführen ist. Auch fehlte es an einer Fortsetzung der Ausbildung durch Katechese und andere pastorale Maßnahmen. Mit Blick darauf wurden alle katholischen Lehrkräfte und alle Interessenvertretungen an katholischen Privatschulen aufgefordert, sich der neuen Situation in den der Kirche zurückgegebenen Schulen zu stellen[66].

5.3.2 Christliche Erziehung in öffentlichen Schulen

Die Diözesansynode Enugu für Fragen der Bildung und Erziehung 2013 war sich bewusst, dass viele katholische Kinder öffentliche Schulen besuchen und sie, wie alle Christen, das Recht auf eine christliche Erziehung haben, „durch die sie in angemessener Weise zur Erlangung der Reife der menschlichen Person und zugleich zur Erkenntnis des Heilsgeheimnisses und zu einem Leben danach angeleitet werden“ (c. 217 CIC). Es ist daher eine Herausforderung an die Bildungskommission der Diözese Enugu, katholische Lehrer für einen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen auszubilden. Hier sind Diplomatie und der Druck von Eltern und Katholiken auf den Staat vonnöten, damit dieser Gesetze erlässt, die eine katholische Erziehung in öffentlichen Schulen ermöglichen. Diese Forderung wurde von vielen Synodenteilnehmern geäußert und fand Aufnahme

64 Ebd.
65 Ebd., S. 25.
66 Vgl. ebd., S. 28.

in die Synodenbotschaft (Message of the Synod).[67] Die Situation zeigt ebenso die Notwendigkeit, katholische Lehrer auszubilden. In der Vergangenheit hatte die Kirche in Nigeria Einrichtungen zur Ausbildung von katholischen Lehrkräften.[68] Nach der Rückgabe der ursprünglich kirchlichen, dann aber verstaatlichten Schulen an die Kirche muss die Kirche umdenken. Sie ist aufgefordert, einen Weg zu finden, der die Ausbildung von Lehrkräften durch ein katholisches Bildungswesen sowohl für die eigenen Schulen als auch für die öffentlichen Schulen gewährleistet. Die Synode hat auch vorgeschlagen, die Medien und die katholische Unterweisung an den Sonntagen in den Pfarreien für Kinder und Erwachsene in der Diözese zu nutzen. Für konkrete Überlegungen hat die Synode dem Bischof die Abhaltung eines katholischen Bildungsgipfels in der nächsten Zukunft vorgeschlagen.

5.3.3 Katholischer Bildungsgipfel zur ganzheitlichen Erziehung

Es war Meinung der Synode, dass die Diözese sobald wie möglich einen katholischen Erziehungsgipfel organisieren sollte. „Der Zweck ist, Erziehungsprobleme anzugehen, zu lösen und einen Standard in der Lehrplanentwicklung zu etablieren; Wege für die Finanzierung zu finden; einen Pastoralplan für den Religionsunterricht sowohl in privaten als auch in öffentlichen Schulen zu erstellen; eine Lösung für die Ausbildung von Lehrkräften für das katholische Bildungswesen zu finden, technische Fähigkeiten zu entwickeln und die Zusammenarbeit mit anderen Interessenvertretungen an katholischen Privatschulen zu ermöglichen."[69]

Die Synode sprach Möglichkeiten und Lösungen an, um die vielen Probleme, die eine erfolgreiche christliche Erziehung in der Diözese beeinträchtigen bzw. verhindern, zu lösen. Sie weist nachdrücklich darauf hin, dass nur eine ganzheitliche Bildung die Vielzahl an Problemen der Bildung in der Diözese bzw. im Land selbst lösen kann. Die Kirche

---

67 Vgl. *Obiora F. Ike / Ikechukwu J. Ani* (Hrsg.), Third Synod of the Catholic Diocese of Enugu, Nuntius, 23rd November 2013 (Message of the Synod), Enugu, CIDJAP Press, 2013, S. 9–10; siehe auch *Onaga*, Lineamenta (Anm. 13), S. 29.

68 Die folgenden katholischen Lehrerausbildungsstätten existierten in der Vergangenheit: St. Charles Training College, Onitsha, Holy Rosary Teachers´ Training College, Enugu, St. Monica´s Teachers´ Training College, Ogbunike, and Lourdes Training College, Iwollo. Sie waren alle katholische Lehrerausbildungsinstitute, die von der Onitschen Kirchenprovinz eingerichtet und von der Militärregierung verstaatlicht wurden. Im Moment gibt es praktisch keine kirchlichen Lehrerausbildungseinrichtungen, da zur Lehre in den Grundschulen ein National Diplom in Erziehung als Qualifikation verlangt wird.

69 *Ike / Ani*, Nuntius (Anm. 67), S. 10.

ist den Missionaren sehr dankbar für die christliche Erziehung in Nigeria. Ihr Ziel war die „Weitergabe des Glaubens durch Bildung und Zivilisation der Eingeborenen."[70] Tatsächlich sind Sinn und Ziel einer ganzheitlichen Erziehung die Entwicklung des Menschen und das Heil der Seelen. Diese Erziehung eröffnet den Weg zu Gerechtigkeit, Sicherheit, Wissen und Frieden. Die Synode stimmte zu, dass die Diözese den Kurs einer ganzheitlichen Bildung weiterführen soll, indem sie auf eine katholische Identität in ihren Schulen besteht. Dadurch sollen die katholischen Schulen unter den anderen Schulen herausragen. Disziplin, eine hohe Wertschätzung der Moral, die Aufmerksamkeit auf katholisch geprägte religiöse Erziehung, die Achtung vor dem Glauben anderer Menschen durch Ökumene und interreligiösen Dialog, die häufige Feier der katholischen Liturgie sowie die äußeren Zeichen der Katholizität würden die katholische Identität dieser Schulen klar erkennbar machen.

Lehrer und Leiter an den katholischen Schulen sollten eine angemessene Ausbildung und Vergütung erhalten. Der Staat sollte von den Verantwortlichen in der Kirche, den Eltern und den Katholiken in der Regierung zur Zusammenarbeit mit der Kirche und zur Subventionierung von katholischen Schulen aufgefordert werden. Die Synode hat darauf bestanden, dass nur Katholiken als Schulleiter der katholischen Schulen eingesetzt werden können. Nicht-Katholiken ist es jedoch gestattet, an katholischen Schulen zu unterrichten, sofern sie die katholischen Prinzipien der Bildung respektieren. Mehr Aufmerksamkeit sollte auf der Ausbildung von Lehrern liegen. Die Synode suchte Möglichkeiten, junge Menschen dabei zu unterstützen, aktive und stabile christliche Familien zu gründen. Aus diesem Grund sollen Familienberatung und Ehevorbereitung in der Diözese verstärkt werden. Ein Forum für die Begegnung von Familien könnte geschaffen werden, in dem ältere Ehepaare, die schon länger ein vorbildliches christliches Leben führen, ihre Erfahrungen mit den jungen Eheleuten teilen. Auf diese Weise können sie jüngeren Ehepaaren bei der schwierigen Aufgabe, eine Familie zu gründen, helfen. Da Priester, Ordensleute und Katecheten bevorzugte Personen in der christlichen Erziehung in Nigeria sind, betonte die Synode die Notwendigkeit, mehr Aufmerksamkeit auf die Ausbildung von Katecheten und Priestern zu legen.

70 *Onaga*, Instrumentum Laboris (Anm. 39), S. 28.

5.3.4 Finanzierung katholischer Schulen in Enugu

Ein Diskussionspunkt in der Synode war, dass Eltern, die ihre Kinder in katholische Schulen schicken, auch Steuerzahler sind. Daher ist der Staat verpflichtet, diese Schulen finanziell zu unterstützen, damit die Eltern durch die Wahl einer katholischen Schule nicht benachteiligt werden.[71] Wie die Synode betont, habe der Staat nicht das Recht, sich der Pflicht der Subventionierung katholischer Schulen zu entziehen, da dies zu Unrecht führen würde.[72] Der Staat hat versucht, das Bildungssystem in Nigeria zu monopolisieren, dies jedoch als einen falschen Weg erkannt. Aus diesem Grund wurden die ursprünglichen kirchlichen, später jedoch verstaatlichten Missionsschulen an die Kirche zurückgegeben. Nach Ansicht der Synode ist die Zusammenarbeit des Staates mit der Kirche die einzige Möglichkeit, das Ziel einer ganzheitlichen Erziehung erfolgreich verfolgen zu können. Die Kirche ist bereit, durch ihr Wissen und ihre Personen im Bereich der Bildung und Erziehung zum Bildungssystem in Nigeria etwas beizutragen.

6 Abschluss

Da der Bischof geistlicher Vater seiner Diözese ist, die er mit großer Sorgsamkeit leitet, obliegt ihm die Verantwortung und Entscheidungsfindung. So wird erwartet, dass Diözesansynoden entsprechend häufig einberufen werden, um den Bischöfen zu helfen, richtige Entscheidungen zu treffen. Aber das Gegenteil ist der Fall, wie Heribert Schmitz bemerkt. Denn seit Inkrafttreten des CIC/1983 bevorzugen viele Diözesen pastorale Alternativen zur Diözesansynode, wie diözesane Foren, Pastoralgespräche usw. [73] Dies mag mit den rechtlichen Vorgaben zu tun haben, die für die Vorbereitung, Durchführung und Umsetzung einer Diözesansynode gelten: Dekrete und Beschlüsse müssen dem Metropoliten und der Bischofskonferenz mitgeteilt und an den Apostolischen Stuhl übermittelt werden.[74]

71 Vgl. *Onaga*, Lineamenta (Anm. 13), S. 29.

72 Vgl. ebd.

73 Vgl. *Schmitz*, Konsultationsorgane (Anm. 4), S. 625; siehe auch *Ronald P. Klein*, Diözesansynode – Forum – Pastoralgespräch. Strukturen der Mitverantwortung in der Kirche im Wandel, in: Rudolf Weigand (Hrsg.), Kirchliches Recht als Freiheitsordnung. Gedenkschrift für Hubert Müller (FKW 27), Würzburg 1997, S. 117–141, bes. 129–139; s. auch *Congregation for Bishops*, Directory (Anm. 1), Nr. 175.

74 Vgl. *Congregation for Bishops*, Directory (Anm. 1), Nr. 174; siehe auch *Congregation for Bishops and Congregation*

Es gibt aber auch einen anderen Grund, wie Wilhelm Rees betont. Erfolgt, wenn Klerikern entsprechend ihrer Aufgabe in den Diözesansynoden eine überwiegende Rolle anvertraut wird und ihnen damit auch ein zahlenmäßiges Übergewicht zukommen soll, nicht wieder eine erneute Rückversetzung der Laien, denen das Konzil eine große Verantwortung innerhalb der Kirche übertragen hat?[75] Wenn die Synode wirklich ein Treffen der Kirche als Volk Gottes (VatII LG 9) ist, ein Treffen von Christen und Christinnen, die durch Taufe und Firmung „des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi teilhaftig geworden" und somit „zur Ausübung der Sendung berufen (sind), die Gott der Kirche zur Erfüllung in der Welt anvertraut hat" (c. 204 § 1 CIC), und wenn das Volk Gottes, zu dem Kleriker und Laien zählen, für das Wohl der Diözese gemeinsam auf dem Weg ist, dann dürfte wohl eine gleichberechtigte Vertretung der Mitglieder der Diözese mit ihren unterschiedlichen Berufungen zu erwarten sein. So darf die Diözesansynode nicht erneut zu einer exklusiven Angelegenheit des Bischofs und der Kleriker werden, mit der Laien aber nur wenig zu tun haben. Wie auch immer, die Diözese Enugu sieht sich als pilgerndes Gottesvolk, das unter der Leitung des Bischofs zusammenarbeiten, gemeinsam beten und gemeinsam entscheiden muss. Die Bischöfe ermutigten auf den drei Synoden, die in der Diözese Enugu seit ihrer Gründung stattgefunden haben, zur Mitverantwortung und Mitentscheidung. Mit der letzten Synode über Fragen der christlichen Bildung und Erziehung zeigt die Diözese die Bereitschaft, Probleme im Bildungswesen von der Wurzel her anzugehen. Der bevorstehende Bildungsgipfel ist ein Mittel, um dieses Ziel zu erreichen.

Quellen- und Literaturverzeichnis

Congregation for Bishops and Congregation for the Evangelization of Peoples, Instruction on Diocesan Synods, 19 March, 1997: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cbishops/documents/rc_con_cbishops_doc_20041118_diocesan-synods-1997_en.html (eingesehen 30.09.2016).

Congregation for Bishops, Directory for the Pastoral Ministry of Bishops, Apostolorum Successores, Vatican, 22 February, 2004: http://www.vatican.va/roman_curia/

75 Vgl. *Rees*, Synoden (Anm. 6), S. 58, unter Hinweis auf *Congregation for Bishops*, Directory (Anm. 1), Nr. 169.

congregations/cbishops/documents/rc_con_cbishops_doc_20040222_apostolorum-successores_en.html (eingesehen 30.09.2016).

John Paul II, Post-Synodal Apostolic Exhortation "Ecclesia in Africa" to the bishops priests and deacons men and women religious and all the lay faithfull on the church in Africa and its evangelizing mission towards the year 2000, Vatican, 14 September 1995: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_14091995_ecclesia-in-africa.html (eingesehen 30.09.2016).

Onaga, Callistus Valentine Chukwuma, Third Diocesan Synod. Catholic Diocese of Enugu, Lineamenta (Guidelines), Enugu, CIDJAP Press, 2013; s. auch unter: http://thirdenugusynod.org/lineamenta.html (eingesehen 30.09.2016).

Ike, Obiora F. / Ikechukwu, J. Ani (Hrsg.), Third Synod of the Catholic Diocese of Enugu, Nuntius, 23rd November 2013 (Message of the Synod), Enugu, CIDJAP Press, 2013; s. auch unter: http://thirdenugusynod.org/nuntius.html (eingesehen 30.09.2016).

Onaga, Callistus Valentine Chukwuma, Third Diocesan Synod. Catholic Diocese of Enugu, Instrumentum Laboris (working instrument), Enugu, CIDJAP Press, 2013; s. auch unter: http://thirdenugusynod.org/instrumentum-laboris.html (eingesehen 30.09.2016).

Second Vatican Council, Decree on the Ministry and Life of Priests, Presbyterorum Ordinis, in: AAS 58 (1966) S. 991–1024.

Second Vatican Council, Decree on the Pastoral Office of Bishops in the Church, Christus Dominus, in: AAS 58 (1966) S. 673–696.

Second Vatican Council, Dogmatic Constitution on the Church, Lumen Gentium, in: AAS 57 (1965) S. 5–67.

Ani, Ikechukwu / Ike, Obiora (Hrsg.), Evangelization and Renewal in the Church of Enugu Diocese in the third Millennium. "You shall be my witnesses" (Acts 1:8). Acts and Declarations of the Second Synod of the Catholic Diocese of Enugu, CIDJAP Publications, 2002.

Aymans, Winfried / Mörsdorf, Klaus, Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici. Bde. II u. III, Paderborn u. a. 1997 u. 2007.

Holkenbrink, Georg, Das Wagnis einer Diözesansynode. Anmerkungen in der Zeit der Vorbereitung der Synode in Bistum Trier im Jahr 2013, in: Wilhelm Rees / Joachim Schmiedl (Hrsg.), Unverbindliche Beratung oder kollegiale Steuerung? Kirchenrechtliche Überlegungen zu synodalen Vorgängen (Europas Synoden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil 2), Freiburg / Basel / Wien 2014, S. 296–308.

Klein, Ronald P., Diözesansynode – Forum – Pastoralgespräch. Strukturen der Mitverantwortung in der Kirche im Wandel, in: Rudolf Weigand (Hrsg.), Kirchliches Recht als Freiheitsordnung. Gedenkschrift für Hubert Müller (FKW 27), Würzburg 1997, S. 117–141.

Lüdicke, Klaus, Kommentar, in: MKCIC (Stand: November 1996).

Obodo, Ernest (Hrsg.), Igbudu Magazine: Renewing Ezeagu People and culture in Christ, Enugu, CIDJAP Press, 2009.

Obodo, Ernest, The Dynamism of Culture, in: ders. (Hrsg.) Eziokwu bu Ndu: An International Journal of Life and Culture, Enugu, CIDJAP Press, 2008.

Rees, Wilhelm, Synoden und Konzile. Geschichtliche Entwicklung und Rechtsbestimmungen in den kirchlichen Gesetzbüchern von 1917 und von 1983, in: Wilhelm Rees / Joachim Schmiedl (Hrsg.), Unverbindliche Beratung oder Kollegiale Steuerung? Kirchenrechtliche Überlegungen zu synodalen Vorgängen (Europas Synoden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil 2), Freiburg / Basel / Wien 2014, S. 10–67.

Rees, Wilhelm, Beaufsichtigung und Finanzierung kirchlicher Privatschulen und die Existenz von gesetzlichen Interessenvertretungen an diesen Einrichtungen, in: Alfred Rinnerthaler (Hrsg.), Das kirchliche Privatschulwesen – historische, pastorale, rechtliche und ökonomische Aspekte (Wissenschaft und Religion 16), Frankfurt a. M. 2007, S. 345–416.

Schmiedl, Joachim, Vorwort, in: Unverbindliche Beratung oder Kollegiale Steuerung? Kirchenrechtliche Überlegungen zu synodalen Vorgängen (Europas Synoden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil 2), Freiburg / Basel / Wien 2014, S. 7–9.

Schmitz, Heribert, Die Konsultationsorgane des Diözesanbischofs, in: HdbKathKR^3, S. 620-637.

Die Diözesansynode im Bistum Trier (2012–2016)
Anmerkungen aus kirchenrechtlicher Perspektive

Christoph Ohly

1 Fragestellung

Das kirchliche Gesetzbuch kennt eine ganze Reihe von Organen und Institutionen, die dem Diözesanbischof in der Leitung der ihm anvertrauten Teilkirche (vgl. c. 381 CIC) zur Seite stehen. Diese sog. Konsultationsorgane werden in der geltenden Rechtsordnung der Kirche verbindlich vorgeschrieben oder als fakultativ vorgesehen. Fest einzurichten sind demnach der Priesterrat (cc. 495–502 CIC), das Konsultorenkollegium (c. 502 CIC)[1] und der Diözesanvermögensverwaltungsrat (cc. 492–493 CIC). Hingegen sind der Diözesanpastoralrat (cc. 511–514 CIC) und die Diözesansynode (cc. 460–468 CIC) bezüglich ihrer Einrichtung bzw. Einberufung sowie unter Beachtung ihrer unterschiedlichen Beständigkeitsform dem freien Ermessen des Diözesanbischofs zugewiesen. Mit den diversen Rechtscharakteren der Konsultationsorgane ist zudem ein verschiedenartiges Vorgehen des Diözesanbischofs beim Setzen von rechtswirksamen Handlungen gemäß c. 127 CIC verbunden. Die Mitwirkungsrechte der benannten Organe haben je nach Rechtshandlung unterschiedliche Ausrichtungen, so beispielsweise als Anhörungs- oder als Zustimmungsrecht, und leisten in rechtlich bestimmten Fällen einen Beitrag für die Gültigkeit der gesetzten Rechtshandlung.[2] Generell sind die Konsultationsorgane des Diözesanbischofs so gestaltet, „dass die personale (persönliche) Verantwortung des Diözesanbischofs in seiner ekklesiologisch bedingten Stellung als geistliches Haupt der Teil

1 Gemäß c. 502 § 3 CIC kann die Bischofskonferenz verbindlich beschließen, die dem Konsultorenkollegium zukommenden Aufgaben dem Dom- bzw. Kathedralkapitel zu übertragen. Vgl. dazu auch für den Bereich der Deutschen Bischofskonferenz *Richard Puza,* Die Dom- und Stiftskapitel, in: HdbkathKR³, S. 652–656. Kritisch zu dieser Norm siehe *Heribert Schmitz,* Die Konsultationsorgane des Diözesanbischofs, in: ebd., S. 620–637, hier 631–632.

2 Vgl. dazu *Ulrich Rhode,* Mitwirkungsrechte kirchlicher Autoritäten im Codex Iuris Canonici. Teil 1: Die Rechtsfigur des Mitwirkungsrechts (= MThSt.K 55), St. Ottilien 2001.

kirche und damit seine Letztverantwortlichkeit voll gewahrt bleiben, er aber gleichwohl in einen kollegialen Beratungsvorgang verfassungsrechtlicher Struktur eingebunden ist“[3].

Unter den Konsultationsorganen ragt die Diözesansynode aufgrund ihres Ereignis- und Feiercharakters hervor.[4] Sie stellt eine vom Diözesanbischof einberufene „Versammlung von ausgewählten Priestern und anderen Gläubigen der Teilkirche“ dar, „die zum Wohl der ganzen Diözesangemeinschaft“ den Diözesanbischof in seinem Leitungsdienst beratend und hilfreich zur Seite stehen soll (c. 460 CIC). Gemäß dem „Direktorium für den Hirtendienst der Bischöfe“ und in Anlehnung an ein Wort von Papst Johannes Paul II. ist die Synode als „bischöflicher Leitungsakt und Ereignis von Gemeinschaft“ das geeignete Mittel, „um die Gesetze und Normen der Gesamtkirche auf die besondere Situation der Diözese anzuwenden und sie daran anzupassen“.[5] In die Richtung dieser grundsätzlichen Wesensumschreibung zielen sowohl die kodikarischen Normen als auch die Ausführungsbestimmungen der Instruktion zur Diözesansynode.[6] Sie gilt im Urteil der aktuellen kanonistischen Literatur als Versammlung, die dem Prinzip der Beratung des Diözesanbischofs sowie der Repräsentativität aller Gruppen von diözesanen Gläubigen zu entsprechen versucht und so als ein „außerordentliches Instrument konsiliarer Mitverantwortung“ gewürdigt werden kann.[7] Da nicht wenige Aufgaben, wie sie das kirchliche Gesetzbuch von 1917 der Diözesansynode als reiner Klerikerversammlung zuwies, heute vom Priesterrat und vom Diözesanpastoralrat versehen werden und Mitglieder aus diesen Räten qua Gesetz in die Diözesansynode integriert sind, liegt das Proprium der heutigen Diözesansynode, die Kleriker und Laien als Mitglieder vereint, auf einem anderen Schwerpunkt. Mit den Worten von Heribert Schmitz ausgedrückt heißt

3 *Schmitz,* Konsultationsorgane (Anm. 1), S. 620.

4 Die Normen der cc. 460–468 CIC werden ergänzt durch Congregatio pro Episcopis / Congregatio pro Gentium Evangelizatione, Instructio de Synodis dioecesanis agendis „In Constitutione Apostolica“ vom 19. März 1997, in: AAS 89 (1997), S. 706–727; dt. Fassung in: AfkKR 166 (1997), S. 147–167. Im Folgenden abgekürzt: InstrDiözSyn. So heißt es in InstrDiözSyn III, A, 1: „Dioecesana synodus celebrari poterit, ‚cum, iudicio Episcopi dioecesani et audito consilio presbyterali, adiuncta id suadeant‘“. Die deutsche Übersetzung formuliert hingegen geradezu belanglos: „Eine Diözesansynode kann abgehalten werden, …“ Zur Instructio näherhin *Johann Hirnsperger,* Die Diözesansynode. Bemerkungen zu den einschlägigen Normen des CIC unter besonderer Berücksichtigung der Instruktion vom 19. März 1997, in: Josef Isensee / Wilhelm Rees (Hrsg.), Dem Staate, was des Staates – der Kirche, was der Kirche ist. FS Listl (70) (= SKRA 33), Berlin 1999, S. 855–873.

5 Kongregation für die Bischöfe, Direktorium für den Hirtendienst der Bischöfe vom 22. Februar 2004 (= VApSt 173), Bonn 2004, Nr. 166–175, hier Nr. 168 (mit Verweis auf eine Homilie von Papst Johannes Paul II.); abgekürzt als DirHirtBi.

6 Dazu *Christoph Ohly,* Diözesansynode. Kirchenrechtliche Streiflichter zu einer traditionsreichen Kirchenversammlung, in: TThZ 122 (2013), S. 239–257.

7 *Schmitz,* Konsultationsorgane (Anm. 1), S. 625.

das: „Die Chance der Diözesansynode könnte darin liegen, dass sie alle Teile, Dienste, Gruppen und Initiativen vereint und die großen Fragen der Diözese grundlegend und umfassend berät“[8].

In diese Richtung zielt offensichtlich die Diözesansynode des Bistums Trier, die am 13. Dezember 2013 im Trierer Dom durch den Diözesanbischof Dr. Stephan Ackermann feierlich eröffnet wurde und am Tag darauf zu ihrer konstitutiven ersten Vollversammlung zusammentrat. Mit ihr kam nach 23 Jahren zum ersten Mal wieder eine Diözesansynode in einem deutschsprachigen Bistum zusammen.[9] Da die Trierer Diözesansynode zum derzeitigen Augenblick noch nicht ihren feierlichen Abschluss gefunden hat und folglich die Umsetzung ihrer Empfehlungen durch bischöfliche Inkraftsetzung gemäß c. 466 CIC noch aussteht, soll im Folgenden allein ein erster Blick aus kanonistischer Perspektive auf sie gelegt werden, näherhin auf zentrale Elemente ihres Verlaufs sowie auf wenige ausgewählte Aspekte kirchenrechtlicher Natur.[10] Eine Beurteilung der leitenden Themen und der zu erwartenden Empfehlungen, die im Verlauf der Synode zu nicht wenigen Diskussionen in der Kirche von Trier geführt haben, kann indes im Rahmen dieses kurzen Beitrages nicht erfolgen. In Zukunft wird dazu ohne Zweifel eine weiterführende Untersuchung vonnöten sein.

---

8 *Schmitz,* Konsultationsorgane, ebd., S. 625.

9 Nach Inkrafttreten des Codex Iuris Canonici von 1983 fanden entgegen der kodikarischen und kanonistischen Würdigung dieses Konsultationsorgans lediglich drei Diözesansynoden in der Bundesrepublik Deutschland statt: Diözese Rottenburg-Stuttgart (1985), Statut vom 12.01.1984, in: KABl Rottenburg-Stuttgart (1983/84), S. 366–369; Diözese Hildesheim (1989–90), Hinweis zur Dokumentation, in: KAnz (1991), 185; Diözese Augsburg (1990), Statut vom 29.03.1988, in: ABl Augsburg (1988), S. 346–355. Hinzu kamen allerdings verschiedene außerkodikarische Ersatzformen, die sich gemäß dem Vorwort der InstrDiözSyn sowie DirHirtBi 175 an den universalkirchlichen Maßgaben zur Diözesansynode ausrichten sollen. Vgl. dazu u. a. *Friedolf Lappen,* Vom Recht zu reden und vom Recht gehört zu werden. Synoden und Foren als Mittel der Teilhabe der Gläubigen an den Leitungsfunktionen der Kirche in Deutschland (= BzMK 46), Essen 2007. – In jüngerer Zeit sind im deutschsprachigen Raum die beiden Diözesansynoden der österreichischen Militärdiözese in der Zeit vom 30.09. bis zum 04.10.2013 (vgl. http://www.mildioz.at/index.php?option=com_content&task=view&id=921&Itemid=2) und der Diözese Bozen-Brixen in der Zeit vom 30.11. bis zum 08.12.2015 (vgl. http://www.bz-bx.net/diozesansynode/informationen/00030037_Aktuelles.html) zu nennen.

10 Vgl. *Georg Holkenbrink,* Das Wagnis einer Diözesansynode. Anmerkungen in der Zeit der Vorbereitung der Synode im Bistum Trier im Jahre 2013, in: Wilhelm Rees / Joachim Schmiedl (Hrsg.), Unverbindliche Beratung oder kollegiale Steuerung?, Freiburg 2014, S. 296–308; *Christian Heckmann,* Synode feiern – Unsere Würde, unsere Verantwortung. Ein Zwischenbericht aus Trier, in: Lebendiges Zeugnis 70 (2015), S. 148–155.

2 Einblicke in den Verlauf

2.1 Anlass und Anfänge (2012–2013)

In der aufgewühlten Situation der Kirche nach dem *annus horribilis* 2010 empfanden viele Gläubige im Bistum Trier und darüber hinaus die Heilig-Rock-Wallfahrt des Jahres 2012 wie den ersehnten Balsam auf die verwundete Seele der Kirche. Nach langer Zeit, so das Empfinden, war wieder einmal ein geistliches Ereignis in den Mittelpunkt der inneren und äußeren Wahrnehmung der Kirche gerückt.[11] Unmittelbar nach Abschluss der vier feierlichen Wallfahrtswochen kündigte Diözesanbischof Dr. Stephan Ackermann in seiner Predigt zum Hochfest der Apostel Petrus und Paulus am 29. Juni 2012 eine Diözesansynode an.[12] Als Grund für die Einberufung der Synode nannte der Bischof zum einen die zahlreichen strukturellen und organisatorischen Veränderungen der vergangenen Jahre im Bistum, aber auch die Heilig-Rock-Wallfahrt 2012, die als Glaubensfest zu einem neuen Bewusstsein bei den Gläubigen beigetragen habe. Daher sei der Zeitpunkt gekommen, im Konkreten zu fragen, „wie wir persönlich und gemeinsam unseren Weg des Glaubens im Bistum Trier gehen wollen in den sich rasant ändernden Rahmenbedingungen des dritten Jahrtausends“[13]. Noch im selben Jahr trat am 8. Dezember 2012 erstmals die 16-köpfige Vorbereitungskommission[14] der Diözesansynode zusammen. Ihr kam

11 Vgl. dazu u. a. *Bistum Trier* (Hrsg.), Heilig-Rock-Wallfahrt 2012. Mehr als eine schöne Erinnerung? (Beilage zum Paulinus 138 [2012], Nr. 46, Trier 2012); Wallfahrtsbüro der Heilig-Rock-Wallfahrt 2012 (Hrsg.), Programm, Veranstaltungen, Servicehinweise Heilig-Rock-Wallfahrt 2012, Trier, 13. April bis 13. Mai 2012. „Und führe zusammen, was getrennt ist“, Trier 2011; *Andreas Heinz,* Die liturgische Verehrung des Heiligen Rockes im Dom zu Trier (1512–2012), in: TThZ 121 (2012), S. 265–285; *Martin Lörsch,* „Jesus Christus, Heiland und Erlöser …“ – Pastoraltheologische Überlegungen zum sperrigen Begriff Erlösung, in: Klaus-Peter Dannecker (Hrsg.), Das Gewand Christi – Mit Gott als Mensch unterwegs. Theologische Überlegungen zur Heilig-Rock-Wallfahrt 2012, Trier 2011, S. 66–100; *Rudolf Voderholzer,* Reliquienverehrung und zeitgemäßer Glaube, in: KlBl 91 (2011), S. 270–274.

12 Die letzte der drei Diözesansynoden im Bistum Trier unter den rechtlichen Maßgaben des CIC/1917 wurde von Bischof Dr. Matthias Wehr einberufen und tagte nur drei Tage lang (9.–11.10.1956). Sie schloss den langen Prozess der drei Diözesansynoden ab, die sich 1920, 1931 und 1956 insbesondere mit der Weiterentwicklung und Anpassung des diözesanen Rechts an das kirchliche Gesetzbuch von 1917 befasst hatten. Am Ende stand die Publikation der Synodalstatuten durch Bischof Wehr am 19. Juli 1959, die in einzelnen Teilen bis in das Jahr 2000 Geltung besaßen. Vgl. *Bischöfliches Generalvikariat Trier* (Hrsg.), Synodalstatuten des Bistums Trier, Trier 1959.

13 Bischof *Stephan Ackermann,* Es ist Zeit, wieder zu einer Synode zusammenzukommen, in: Bistum Trier (Hrsg.), Bischofsworte zur Synode im Bistum Trier. Briefe, Predigen und Ansprachen 1, Trier 2014, S. 8–16.

14 Mitglieder der Vorbereitungskommission: Dr. Stephan Ackermann, Bischof von Trier (Vorsitz); Manfred Thesing, Vorsitzender des Katholikenrates im Bistum Trier; Birgitta Bauer, Geschäftsführerin der Caritas-Geschäftsstellen in Boppard und Simmern; Dr. Eduard Nagel, Schriftleiter der Zeitschrift „Gottesdienst“; Tina

die organisatorische und inhaltliche Vorbereitung der Synode zu.[15] Aus diesem Grund gilt das Jahr 2012 als Auftakt der Trierer Diözesansynode, auch wenn sie aufgrund der Vorbereitungsarbeiten erst im Dezember 2013 feierlich eröffnet werden konnte.

Im Mai 2013 stellte Bischof Ackermann zusammen mit der Vorbereitungskommission vier große Themenbereiche vor, welche die Aufgaben umschreiben, „denen sich die Kirche stellen muss"[16]: 1) „Kirche in der Welt von heute", 2) „Glauben leben lernen", 3) „Den Glauben feiern in Gottesdienst und Gebet" und 4) „Die Gaben im Volk Gottes entdecken und fördern". Mit der Bitte um Rückmeldung bis zum 31. Oktober 2013 wurde ein Themenheft zu diesen vier Bereichen in die Pfarreien und Dekanate versendet. Ebenfalls im Mai 2013 wurde der vorgesehene Zeitplan der Diözesansynode veröffentlicht.[17]

Die zunächst geplante statistische Zusammensetzung der Synode[18] wurde im Verlauf der Vorbereitungszeit noch einmal verändert.[19] Auffallend ist dabei nicht nur die Erhöhung der Anzahl aller Synodalen (von 263 auf 279), sondern zugleich der gestiegene

---

Schweitzer, Lehrerin am Hochwald-Gymnasium in Wadern; Dr. Michael Kneib, Leiter des Bereichs „Pastoral und Gesellschaft" im Bischöflichen Generalvikariat; Heike Feldges, Gemeindereferentin in Wittlich; Prof. Dr. Joachim Schmiedl, Philosophisch-Theologische Hochschule in Vallendar; Schwester Scholastika Jurt, Generalpriorin der Arenberger Dominikanerinnen; Dr. Georg Holkenbrink, Offizial des Bistums Trier, Stefan Dumont, Pfarrer in Trier; Dr. Gundo Lames, Leiter des Bereichs „Ziele und Entwicklung" im Bischöflichen Generalvikariat; Dr. André Uzulis, Leiter des Bereichs Kommunikation und Medien im Bischöflichen Generalvikariat; Anja Peters, BDKJ-Diözesanvorsitzende, Christian Heckmann, Sekretär der Synode; Elisabeth Beiling, Vize-Sekretärin der Synode. Vgl. dazu www.bistum-trier.de/synode (Stand: 05.08.2013).

15 Seither erscheint in unregelmäßigen Abständen ein Informationsheft mit dem Titel *„Synode Aktuell"*, das über den jeweiligen Stand und die Ereignisse der Diözesansynode berichtet.

16 Synode Aktuell, Februar 2014, S. 2.

17 Vgl. Synode Aktuell, Mai 2013, S. 2–3; ebenso http://www.bistum-trier.de/bistums-synode/zeitplan-der-synode/ (Zugriff: 28.11.2015). Der Ablauf sollte sich demnach wie folgt gestalten: 1. Phase: Januar bis Dezember 2013: Vorbereitungszeit der Synode; 2. Phase: 13.–14.12.2013: Erste Vollversammlung mit feierlicher Eröffnung und Konstituierung der Synode; 3. Phase: Zwischenarbeit; 4. Phase: Frühjahr 2014: Zweite Vollversammlung; 5. Phase: Zwischenarbeit; 6. Phase: Herbst 2014: Dritte Vollversammlung; 7. Phase: Zwischenarbeit; 8. Phase: Frühjahr 2015: Vierte Vollversammlung; 9. Phase: Abschlussversammlung der Synode (zeitlich noch nicht festgelegt); 10. Phase: Umsetzung der vom Bischof in Kraft gesetzten Empfehlungen.

18 Vgl. *Synode Aktuell,* Juli 2013, 3. Danach sollte sich die Vollversammlung der Synode in Anlehnung an die Vorgaben in c. 463 CIC und InstrDiözSyn II, S. 2–4 aus 263 Synodalen zusammensetzen, davon 81 qua Amt, 60 qua Beruf (10 Pastoralreferenten/-innen, 10 Gemeindereferenten/-innen, 5 Religionslehrer/-innen, 5 Diakone, 30 weitere), 122 durch Wahl (32 Priester, 15 Vertreter der Verbände, 8 Ordensleute, 20 Vertreter des diakonischen Bereichs, 6 Vertreter der Geistlichen Gemeinschaften, 36 Mitglieder gewählt auf Vorschlag der Dekanatsräte sowie 5 Höhere Ordensobere und Ordensoberinnen. Demzufolge waren von den 263 Synodalen 143 Laien und 120 Kleriker.

19 Vgl. http://www.bistum-trier.de/no_cache/news-details-social-tab/pressedienst/detail/News/synode-als-seh-schule-4/ (Zugriff: 28.11.2015). Danach waren nun 279 Synodale verzeichnet, darunter 109 Frauen und 170 Männer sowie 163 Laien und 117 Kleriker (davon 110 Priester und 7 Diakone).

Anteil der Laien gegenüber den Klerikern (von 143/120 zu 163/117). Am 1. Juli 2013 wurde das „Statut der Diözesansynode im Bistum Trier" im Amtsblatt veröffentlicht und zugleich in Kraft gesetzt, das aus einer Satzung (A, Art. 1–12), einer Wahlordnung (B, Art. 1–7) sowie der Schlussbestimmung zur Inkraftsetzung (C) besteht.[20] Unter anderem erhielt die Frage der Mitgliedschaft durch das Statut eine für die Dauer der Trierer Diözesansynode bindende Normierung.[21]

Im Vorfeld der Eröffnung der Synode traf sich die Vorbereitungskommission insgesamt vier Mal.[22] Bei der ersten Klausurtagung in der Bildungsstätte Marienland (Berg Schönstatt in Vallendar) entwarf der Geistliche Begleiter der Synode, P. Franz Meures SJ, „das Konzept eines geistlichen Prozesses für die Synode"[23]. Parallel dazu fanden an unterschiedlichen Orten in der Diözese Trier zahlreiche Informationsveranstaltungen mit anschließender Diskussion statt.[24]

Am 24. November 2013 stellte Bischof Ackermann seinen Hirtenbrief zum Christkönigssonntag unter das Thema der Diözesansynode. Drei Wochen später erfolgte am 13./14. Dezember 2013 die feierliche Eröffnung der Synode im Dom zu Trier sowie die erste Vollversammlung in der alten Trierer Reichsabteikirche St. Maximin. Im Vordergrund standen dabei das Sich-Kennenlernen der Synodalen und eine erste Erörterung der spezifischen Ausrichtung der Synode als eines geistlichen Prozesses. In seiner Silvesterpredigt 2013 gab Bischof Ackermann, rekurrierend auf dem für die erste Vollversammlung prägenden Stichwort von der „gemeinsame[n] Sehschule", als Aufgabe an die synodalen

---

20 Bischof *Stephan Ackermann,* Statut der Diözesansynode im Bistum Trier, in: Abl Trier 157 (2013), Nr. 128, S. 171–179.

21 Vgl. Statut (Anm. 20), Art. 2–4.

22 1. Treffen (30.–31.08.2013) als Klausurtagung in der Bildungsstätte Marienland (Berg Schönstatt in Vallendar). Die nachfolgenden drei Zusammenkünfte (17.09.2013; 22.10.2013; 05.11.2013) fanden im Generalvikariat Trier statt.

23 Paulinus. Wochenzeitung im Bistum Trier, vom 08.12.2013, Nr. 36, 1. Im Verlauf der Synode gab es darauf aufbauend verschiedene geistliche Veranstaltungen, so z. B. die regionalen Impuls-Treffen für Synodale durch die Gemeinschaften Christlichen Lebens (GCL) im Bistum Trier, die „Straßenexerzitien" in Neunkirchen/Saar (26.–28.06.2014) sowie die Konstituierung eines „Gebetsnetzwerkes für die Synode", an dem sich verschiedene Pfarreien, Klöster und Gruppierungen im Bistum beteiligen (vgl. die Übersicht dazu in Synode Aktuell, Dezember 2013, S. 4).

24 Dazu zählen: ein öffentliches Diskussionsforum „WortWechsel" in Trier (20.09.2013); ein vom Katholischen Forum Koblenz veranstalteter Diskussionabend unter dem Thema: „Es gibt keinen anderen Ort für die Kirche: die Welt von heute" (30.09.2013) mit Dr. Berthold Weig von der Bertelsmann-Stiftung (Religionsmonitor), Gütersloh, sowie Prof. Dr. Dr. Hans-Joachim Sander, Universität Salzburg, als Referenten; ein Forum zur Synode für Jugendliche im Bistum Trier unter dem Titel „Let´s talk about …?" (21.09.2013), an dem etwa 20 Jugendliche teilnahmen, sowie ein öffentliches Diskussionsforum „WortWechsel" in Saarbrücken (11.10.2013) und in Neuwied (08.11.2013).

Beratungen und ihr Qualitätsmerkmal vor, dass sie „darin bestehen [müssen], unsere hergebrachten Denkmuster zu überschreiten, um zu einem neuen und gemeinsamen Blick auf die Wirklichkeit unseres Bistum zu gelangen“[25].

2.2 Konstituierung und beginnender Arbeitsprozess (2014)

Das erste Jahr der laufenden Diözesansynode war sowohl durch verschiedene Zentralereignisse als auch durch die in Gang kommende Arbeit in den Sachkommissionen geprägt.

2.2.1 Studientage der Arbeitsgruppen

Bei einem Arbeitsgruppentag am 1. Februar 2014 fand eine inhaltliche Auseinandersetzung mit den bei der ersten Vollversammlung genannten Schlagworten statt, mit denen die aktuellen zeitgeschichtlichen Entwicklungen prägnant zusammengefasst werden sollten. Dazu gehörten Begriffe wie Individualisierung, Pluralisierung, demographischer Wandel, Leben in einer Medien- und Kommunikationsgesellschaft, Flexibilisierung, bedrohtes Leben, Ökonomisierung, Wandel der Geschlechterrollen und Religiosität.[26] Die Arbeiten fanden ihre Fortsetzung bei einem zweiten Studientag am 8. März 2014 und dienten der Vorbereitung der zweiten Vollversammlung und der zu bildenden Sachkommissionen der Synode.

2.2.2 Zweite Vollversammlung in Trier

Im Rahmen der Heilig-Rock-Tage, die seit der Heilig-Rock-Wallfahrt im Jahre 1996 jährlich stattfinden, tagte vom 30. April bis zum 3. Mai 2014 die zweite Vollversammlung in St. Maximin. In einem ersten Schritt fand eine ausführliche Diskussion der Thesen zur Deutung der Zeichen der Zeit statt. Sie mündete in die Entscheidung darüber, welche der Zeichen der Zeit in den künftigen Sachkommissionen beachtet werden müssten. Im Anschluss daran erfolgte die Vorstellung der Themen für neun Sachkommissionen durch

25 http://www.bistum-trier.de/bistums-synode/berichte-vollversammlungen-andere-veranstaltungen/erste-vollversammlung-122013/zeichen-der-zeit-silvesterpredigt-2013/ (Zugriff: 20.11.2015).

26 Vgl. Synode Aktuell, Februar 2014, S. 1.

den Bischof sowie die Diskussion und Verabschiedung der Themen.[27] Mit der Konstituierung der vorgeschlagenen Sachkommissionen machte sich Bischof Ackermann zugleich die Forderung der Vollversammlung zu eigen, eine zehnte Sachkommission zum Thema „Familien in all ihrer Vielfalt in Kirche und Gesellschaft und der Wandel der Geschlechterrollen" einzurichten.[28] Mit Abschluss der Vollversammlung nahmen in den folgenden Monaten die Sachkommissionen, in denen jeweils zwischen 10 und 45 Synodale mitarbeiten, ihre Arbeit auf. Sie bilden seither die innere und inhaltliche Verbindungslinie zwischen den Vollversammlungen der Diözesansynode.[29]

2.2.3 Erstes Form: „Geschieden-Wiederverheiratet"

Auf ausdrückliche Entscheidung von Bischof Ackermann hin fanden im Rahmen der Synode drei Studien- und Diskussionsforen statt, deren Themen aufgrund ihrer universalkirchlichen Relevanz die bischöfliche Gesetzgebungskompetenz und den Zuständigkeitsbereich einer Diözesansynode übersteigen. Am 13./14. Juni 2014 erfolgte das erste Forum unter dem Titel „Geschieden-Wiederverheiratet", das neben Berichten von Betroffenen vor allem zwölf „Werkstatt-Gespräche" zur inhaltlichen Auseinandersetzung aus verschiedenen Perspektiven anbot.[30]

2.2.4 Dritte Vollversammlung in Saarbrücken

Um die regionalen Zentren der Diözese Trier auch für die Diözesansynode zu würdigen, fand die dritte Vollversammlung vom 2. bis 4. Oktober 2014 in Saarbrücken statt, näherhin im sog. E-Werk, einem Funktionsbau der ehemaligen Burbacher Hütte. Die Ortswahl bezeuge – so die Kommentare zum Tagungsort – dass die Synode nicht „hinter dicken Mauern" tage, sondern sich „mitten in den Strom stellt und sich mit den Problemen

---

27 Vgl. Synode Aktuell, Mai 2014, S. 4. Die Sachkommissionen lauten: (1) Diakonisches Wirken, (2) Missionarisch sein, (3) Zukunft der Pfarrei, (4) Der Sonntag und die Gestaltung des Sonntagsgottesdienstes, (5) Gebet und gottesdienstliche Feiern, (6) Katechese, (7) Den Glauben an vielen Orten leben lernen, (8) Die Vielfalt der Charismen entdecken und wertschätzen, (9) Entwicklung der Rätestruktur. Dazu auch Statut (Anm. 20), Art. 8.

28 Vgl. Synode Aktuell, Mai 2014, S. 4.

29 Zu den inhaltlichen Arbeiten der Sachkommissionen siehe weiter unten unter Pkt. 3 „Die Arbeit der Sachkommissionen".

30 Eine Zusammenfassung des Forums findet sich in Paulinus, Nr. 25 vom 22.06.2014, 1.3 sowie unter http://www.bistum-trier.de/no_cache/news-details-social-tab/pressedienst/detail/News/respekt-sensibilitaet-offene-worte (Zugriff: 04.12.2015).

konfrontieren lässt".[31] Im Verlauf der Vollversammlung, an der u. a. die saarländische Ministerpräsidentin Annegret Kramp-Karrenbauer und Weihbischof René Leigue aus Santa Cruz in Bolivien, dem Partnerland der Diözese Trier, als Gäste teilnahmen, stellten die einzelnen Sachkommissionen ihre ersten Arbeiten vor. Zudem wurde der Arbeitsprozess festgelegt, der das kommende halbe Jahr bestimmen sollte. Zentrales Moment war dabei die Entscheidung, einen kirchlichen „Perspektivwechsel vom einzelnen her" vorzunehmen.[32] Gleichzeitig gelangte die Vollversammlung zu der Feststellung, dass mit ersten konkreten Zwischenergebnissen erst bei der vierten Vollversammlung zu rechnen sei.

2.3 Phase der Vertiefung (2015)

Das Jahr 2015 war im Wesentlichen durch die Arbeit in den außersynodalen Foren, den Sachkommissionen und zwei weiteren Vollversammlungen bestimmt. Zudem wurde verstärkt der Versuch unternommen, durch diözesane Informationsveranstaltungen über den Fortgang der Synode zu informieren.[33]

2.3.1 Zweites Forum: „Sexualität. Leben"

Am 24./25. April 2015 fand in Trier das zweite Studien- und Diskussionsforum zur Diözesansynode unter dem Titel „Sexualität. Leben" statt. Neben Impulsvorträgen näherten sich die Teilnehmenden in thematischen Gesprächsrunden mit Vertretern verschiedener Fachdisziplinen sowie mit einem Podiumsgespräch der Thematik an. Im September 2015 gab das 8-köpfige „Projektteam Forum Sexualität. Leben" eine Dokumentation mit den Impulsvorträgen sowie einem Einblick in die einzelnen Gesprächsrunden heraus. Das Forum habe „Wege zu einem intensiven Austausch über die unverzichtbaren sittlichen Werte in Bezug auf Liebe und Sexualität und deren Übersetzung in die jeweilige Gegenwart, in der sie gelebt werden, in seiner ganzen Breite eröffnet"[34].

31 Synode Aktuell, Oktober 2014, S. 1.
32 Synode Aktuell, Oktober 2014, S. 2–5.
33 Vgl. dazu die diversen Veranstaltungen unter „Wie die Synode ins Bistum kommt", in: Synode Aktuell, Februar 2015, 3 mit einem besonderen Hinweis auf den Studientag der Geistlichen Gemeinschaften im Bistum Trier am 17.01.2015 in Trier.
34 Dokumentation zum Forum Sexualität. Leben, 5, (zugänglich unter: http://www.bistum-trier.de/synodenforum-sexualitaetleben/sexualitaetleben-programm/) (Zugriff: 28.11.2015).

2.3.2 Vierte Vollversammlung in Koblenz

Bei der vierten Vollversammlung, die vom 14. bis 16. Mai 2015 in der Kirche der Jugend Koblenz X-ground (Pfarrkirche St. Elisabeth) in Koblenz-Rauental stattfand, präsentierten die zehn Sachkommissionen ihre Arbeiten.[35] Die Vorschläge der einzelnen Sachkommissionen gestalteten sich unterschiedlich konkret. So stand beispielsweise die Forderung einer künftigen Maximalanzahl von 60 Pfarreien dem Vorschlag nach Abschaffung des Diözesanpastoralrates und einer notwendig stärkeren Hinwendung der Kirche zu den Armen gegenüber.[36] Darüber hinaus stimmten die Synodalen über mehrere Anträge zum weiteren Vorgehen ab, so die Erstellung eines Glossars zur Schaffung einer einheitlichen Sprache, die Bildung einer Kommission zur Erarbeitung eines Kommunikationskonzepts für die Bekanntmachung der Beschlüsse der Synode, die Errichtung einer Unterkommission zur Behandlung des Themas „Nahraum“, die konkrete Benennung jener Wirklichkeiten, von denen sich die Kirche im Bistum Trier bereits verabschiedet habe oder sich zukünftig noch verabschieden müsse, sowie die Überprüfung der Empfehlungen der einzelnen Sachkommissionen hinsichtlich der besonderen Bedeutung der Jugend für die Kirche. Aus Mitgliedern der Sachkommissionen 3, 5, 8 und 9 bildete sich eine Untergruppe, die an der „Gestaltung des Nahraums“ arbeiten und so überlegen sollte, „wie Kirche in der Nähe gelingen kann“.[37] Die Vollversammlung klärte zudem einige Teilfragen. So wurde der Ruf nach einer lebensnahen und situationsorientierten Gestaltung der Gottesdienste – auch im Rahmen der Synoden-Vollversammlungen – vernehmbar und diskutiert. Synodale erklärten sich bereit, daran zukünftig mitzuwirken.[38] Barbara Prämassing wurde als neue Moderatorin gewählt, da Sr. Edith-Maria Magar aus gesundheitlichen Gründen auf ihr Amt verzichten musste.[39] Als Gast wurde der emeritierte Weihbischof in Trier, Leo Schwarz, zur Vollversammlung eingeladen, der mit dem Blick auf seine Tätigkeit in Bolivien vor allem die Wertschätzung der Arbeit der Ehrenamtlichen hervorhob.[40] Schließlich betonte Bischof Ackermann, dass die Synode im Dezember

---

35 Siehe weiter unten Pkt. 3 „Die Arbeit der Sachkommissionen“. Es fällt auf, dass die Sachkommission 1 zu diesem Zeitpunkt einen veränderten Titel trägt (Diakonisch sein).

36 Paulinus vom 24.05.2015, Nr. 21, S. 1.

37 Synode Aktuell, Juni 2015, S. 1–2 sowie Paulinus vom 24. Mai 2015, Nr. 21, S. 3.

38 Synode Aktuell, Juni 2015, S. 1–2.

39 Synode Aktuell, Juni 2015, S. 8. Vgl. Paulinus vom 31. Mai 2015, Nr. 22, S. 11.

40 Synode Aktuell, Juni 2015, S. 8.

2015 mit der sechsten Vollversammlung in Trier abgeschlossen werden solle und keine Verlängerung geplant sei.[41]

2.3.3 Informationsveranstaltungen „WortWechsel"

In den Monaten Juni und Juli 2015 fand wiederum eine Reihe von diözesanen Informationsveranstaltungen (öffentliches Diskussionsforum) unter dem Titel „WortWechsel II" statt, um über den Verlauf und die Etappenergebnisse der Synode an zentralen Orten im Bistum Trier zu berichten und diese bekannt zu machen, so am 26. Juni 2015 in Hermeskeil und Prüm, am 3. Juli 2015 in Trier-Nord und Bad Kreuznach sowie am 10. Juli 2015 in Koblenz und Adenau.[42]

2.3.4 Drittes Forum „Frauen: Perspektive"

In zwölf sogenannten „Perspektiv-Gesprächen" näherte sich das dritte Forum zur Diözesansynode am 17./18. Juli 2015 in Trier der Frauen-Thematik. Dafür wurden vier thematische Grundlinien erstellt: 1) Frauen & Männer: Gottes Geschöpfe, 2) Frauen und Männer in der Gesellschaft, 3) Frauen in Amt, Leitung und Verantwortung sowie 4) Frauen und Weihe.[43]

2.3.5 Fünfte Vollversammlung in Saarbrücken

Bei der fünften Vollversammlung vom 3. bis 5. September 2015 im ehemaligen E-Werk in Saarbrücken stellten die Sachkommissionen 1, 2, 3 und 5 ihre Empfehlungen an den Bischof vor.[44] Nach der Vorstellung stimmten der Bischof und die Synodalen überein, dass zwar lebendig und kontrovers diskutiert worden sei, dass es den Empfehlungen jedoch an Präzision fehle. Die Vollversammlung folgte schließlich mit einer 90%igen Mehrheit dem Antrag auf Verlängerung der Synode und beschloss die Durchführung

---

41 Paulinus vom 24. Mai 2015, Nr. 21, S. 3.

42 Vgl. Synode Aktuell, Februar 2015, S. 6. Vgl. Paulinus vom 28. Juni 2015, Nr. 26, S. 9.

43 Vgl. die Dokumentation unter http://www.bistum-trier.de/synodenforum-frauenperspektiven/ (Zugriff: 28.11.2015).

44 Dazu zählten die Sachkommission 1 (Diakonisch sein), 2 (Missionarisch sein), 3 (Die Zukunft der Pfarrei) und 5 (Den Glauben an vielen Orten leben lernen). Vgl. Synode Aktuell, Oktober 2015, S. 2–3.

einer siebten Vollversammlung vom 28. April bis 1. Mai 2016 in Trier, mit der zugleich die Diözesansynode feierlich abgeschlossen werden soll.

Darüber hinaus setzte die Vollversammlung eine 7-köpfige Arbeitsgruppe[45] ein, die aus den vorliegenden Empfehlungen Gemeinsamkeiten und Konfliktpunkte herausarbeiten und zudem „Vorschläge unterbreiten [soll], wie Richtungsentscheidungen zu treffen sind“[46]. In den Monaten bis zur sechsten Vollversammlung ordnete die Arbeitsgruppe die Empfehlungen den vier Grundthemen der Synode (Kirche in der Welt von heute; den Glauben leben lernen; den Glauben feiern in Gottesdienst und Gebet; die Gaben im Volk Gottes entdecken und fördern) zu. Zugleich unterschied sie die Empfehlungen nach ihrer Ausrichtung und wies sie jeweils einem von drei Kriterien zu: 1) die Empfehlung „schlägt etwas Neues vor“, 2) sie „beabsichtigt Verbesserungen“ oder 3) sie „bewahrt das Bisherige“.[47]

2.3.6 Sechste Vollversammlung in Trier

Die sechste Vollversammlung, die vom 10. bis 12. Dezember 2015 erneut in St. Maximin in Trier zusammenkam und ursprünglich als Abschluss der Diözesansynode geplant war, beriet zunächst die Ergebnisse der Arbeitsgruppe und stimmte schließlich über vier Perspektivenwechsel ab, die das Leben und die Seelsorge der Diözese Trier in der Zukunft maßgeblich prägen sollen: 1) „Vom Einzelnen her denken“, 2) „Charismen vor Aufgaben in den Blick nehmen“, 3) „Weite pastorale Räume einrichten und netzwerkartige Kooperationsformen verankern“ und 4) „Das Synodale Prinzip bistumsweit verankern“.[48]

Für die Erarbeitung einer Vorlage für das Abschlussdokument der Synode, das bei der siebten Vollversammlung vom 28. April bis 1. Mai 2016 in Trier beraten und beschlossen werden soll, richtete die Diözesansynode eine 8-köpfige Redaktionskommission ein.[49]

---

45 Vom Bischof hierzu bestimmt wurden: Dr. Gundo Lames, Pfarrer Dr. Volker Malburg und Nicole Stockschlaeder; vom Plenum dafür gewählt wurden: Dr. Manfred Grüter, Cordula Scheich, Prof. Dr. Joachim Schmiedl und Dechant Benedikt Welter (vgl. Synode Aktuell, Oktober 2015, S. 5).

46 Synode Aktuell, Oktober 2015, S. 1.

47 Synode Aktuell, Januar 2016, S. 3.

48 Synode Aktuell, Januar 2016, S. 3. Diese Perspektivwechsel wurden von Bischof Ackermann in seiner Silvesterpredigt 2015 aufgenommen und unter dem Leitwort „Unterwegs von der Volkskirche zur Kirche des Volkes Gottes“ erläutert; vgl. Synode Aktuell, Januar 2016, S. 5–6.

49 Vom Bischof hierzu bestimmt wurden: Dr. Gundo Lames, Cordula Scheich, Prof. Dr. Joachim Schmiedl; vom Plenum dafür gewählt wurden: Dr. Manfred Grüter, Dagmar Heib, Elisabeth Wagner, Dechant Benedikt Welter; dazu der Synodensekretär Christian Heckmann und die Synodenvizesekretärin Elisabeth Beiling (vgl. Synode Aktuell, Januar 2016, S. 4).

Zugleich bestimmte die Vollversammlung, welche Empfehlungen der Redaktionskommission vorgelegt werden sollen und teilte diese in drei Kategorien ein, namentlich in die Kategorien „Haltungen und Kultur“ (diese zielen auf eine grundlegende Prägung im Bistum Trier hin), „(Priorisierte) Maßnahmen“ (darunter fallen Handlungskonzepte und -prinzipien) und „(Priorisierte) Instrumente“ (bezeichnen Methoden und Arbeitsweisen zur Umsetzung anderer Empfehlungen).[50]

2.4 Ausblick in das Jahr 2016

Die Redaktionskommission erarbeitet aktuell im Zeitraum von Dezember 2015 bis April 2016 eine Textvorlage für das Abschlussdokument, das bei der siebten Vollversammlung vom 28. April bis zum 1. Mai 2016 beraten und verabschiedet werden soll. Mit der Übergabe des Abschlussdokumentes an Bischof Ackermann wird ab dem Sommer 2016 die Phase der „Beschlüsse und Umsetzung“ beginnen. Es ist davon auszugehen, dass sich diese Phase über einen entsprechend langen Zeitraum hinziehen wird.

3 Die Arbeit der Sachkommissionen

3.1 Auftrag

Mit der Errichtung der zehn Sachkommissionen im Rahmen der zweiten Vollversammlung in Trier (30. April bis 3. Mai 2014) wurde ein grundlegender Arbeitsauftrag verbunden.[51] Demzufolge sollten die Sachkommissionen Erkenntnisse aus der Vorbereitungszeit auswerten, die aktuelle Praxis der Diözese in Bezug auf das jeweilige Sachthema wahrnehmen und beobachten sowie unter Beachtung des „Querschnittsthemas“ der Inklusion und der vom II. Vatikanischen Konzil geforderten Perspektive der „Armen und Bedrängten aller Art“ notwendige Entwicklungen und Veränderungen erarbeiten. Als Ziel wurde vorgegeben, zehn „Zukunftsideen“ zu formulieren, die sich am biblischen Fundament

50 Vgl. Synode Aktuell, Januar 2016, 3. Vgl. dazu ausführlich http://www.bistum-trier.de/fileadmin/user_upload/docs/Ergebnisse-Sechste-Vollversammlung.pdf (Zugriff: 22.02.2016).

51 Vgl. im Folgenden: Beschlüsse der Zweiten Vollversammlung der Diözesansynode, 30. April bis 3. Mai 2014 Trier, St. Maximin, Einrichtung von Sachkommissionen, zugänglich unter http://www.bistum-trier.de/bistums-synode/synodaletextematerialhintergruende/die-sachkommissionen-nach-2-plenum/ (Zugriff: 21.11.2015). Vgl. auch Synode Aktuell, Mai 2014, S. 4.

orientieren und die Zeichen der Zeit berücksichtigen sollten. Auf dieser Grundlage werde die Vollversammlung der Synode diese Ideen „zu einem gemeinsamen Hoffnungsbild für die Zukunft der Kirche im Bistum Trier zusammenfügen“.[52] Die Vorsitzenden der jeweiligen Sachkommission erhielten den Auftrag, dem Geschäftsführenden Ausschuss einen Bericht über die Arbeiten vorzulegen.[53] Für die dritte und vierte Vollversammlung wurde die Präsentation der Ergebnisse im Plenum vorgesehen, um in der letzten Vollversammlung schließlich die ausgearbeitete Beschlussvorlage vorlegen zu können.[54] Dieser Grundauftrag an die Sachkommissionen gilt als der erste inhaltliche Beschluss der Synode.

3.2 Grundlinien der Kommissionsarbeiten

Neben den Leitthemen können im gegenwärtigen Augenblick einige Grundlinien der Arbeit in den Sachkommissionen formuliert werden, die zwar nicht mehr als einen Einblick, wohl aber einen Gesamteindruck vermitteln können.

Am Beginn der Kommissionstätigkeit standen jeweils Fragen, die Bischof Ackermann für die Beratung durch die Diözesansynode formuliert hatte.[55] So stellte sich die Sachkommission 1 (Diakonisches Wirken bzw. Sein) der Frage nach der Möglichkeit einer Neuprofilierung der spezifisch christlichen Nächstenliebe im Kontext eines Wohlfahrtsstaates, die sich im Raum eines Dekanates oder einer Pfarreiengemeinschaft vor allem durch die Hinwendung Jesu zum einzelnen Menschen auszeichnen müsse. Bei der dritten Vollversammlung in Saarbrücken (2.–4. Oktober 2014) stellte die Sachkommission selbstkritisch die Frage, ob das Thema Diakonie eine Synode brauche und gab als Antwort, dass es sie nur brauche, wenn ein Perspektivwechsel damit einherginge, der zum konkreten Überprüfen des Handelns führe. Als ein Schlüsselthema nannte die Sachkommission die Notwendigkeit der Inklusion. Bei der vierten Vollversammlung in Koblenz (14.–16. Mai 2015) legte die Sachkommission sechs Empfehlungen vor, die auf eine diakonische Umkehr und eine Option für die Armen abzielten und in fünf konkrete

52 Ebd.

53 Vgl. Statut (Anm. 20), Art. 7.

54 Vgl. http://www.bistum-trier.de/bistums-synode/synodaletextematerialhintergruende/die-sachkommissionen-nach-2-plenum/ (Zugriff: 21.11.2015).

55 Siehe Synode Aktuell, Mai 2014, S. 2–3. Die bei der im Folgenden jeweiligen Sachkommission einführend aufgelisteten Gesichtspunkte, die es zu berücksichtigen gilt, sind entnommen: Beschlüsse der Zweiten Vollversammlung der Diözesansynode, 30. April bis 3. Mai 2014 Trier, St. Maximin, Einrichtung von Sachkommissionen, zugänglich unter: siehe Anm. 51.

„Wegweiser einer diakonischen Kirche“ mündeten. Zugleich betonte sie eine stärkere Schöpfungsverantwortung.[56] Anlässlich der fünften Vollversammlung in Saarbrücken (3.–5. September 2015) legte die Sachkommission ihre Empfehlungen als „Konzept für eine diakonische Kirchenentwicklung“ vor. Grundlegendes Moment der Diakonie müsse die Nächstenliebe sein, welche alles kirchliche Handeln bestimmen müsse. Zudem forderte die Sachgruppe auch die Beachtung der politischen Dimension wie die Verbindung von Diakonie und missionarischem Auftrag der Kirche.[57]

Für die Sachkommission 2 (Missionarisch sein*)* stand im Licht der Aussage von Papst Franziskus in seinem Schreiben „Evangelii gaudium“ von der Kirche „im Aufbruch“ (Nr. 24) die Überlegung einer wachsenden Kirche im Mittelpunkt. Dieses Wachstum trage sowohl die Sicht in das Innere der Kirche (wie wachsen wir in Glaube, Hoffnung und Liebe?) als auch nach außen (wie können auch heute Menschen für Christus und seine Botschaft gewonnen werden?) in sich. Bei der dritten Vollversammlung in Saarbrücken (2.–4. Oktober 2014) bezeichnete die Kommission das Missionarisch-Sein nicht als Aufgabe innerhalb der Kirche, sondern als Aufgabe eines jeden Einzelnen. Ziel sei es, ein „nicht vereinnahmendes Christsein anzubieten“[58]. Der Ort der Kirche sei dort, wo die Sehnsüchte der Menschen geweckt werden könnten. Bei der vierten Vollversammlung in Koblenz (14.–16. Mai 2015) traten zahlreiche „offene Fragen“ und „Überarbeitungssignale“ zu Tage. Auch wurde deutlich, dass es eine Reihe von sachlichen Überschneidungen mit anderen Sachkommissionen gebe. Ausgangsfrage sei dabei, ob das Bistum „wirklich reif für das ‚Wasserzeichen Missionarischsein‘“ sei. So ergab sich als Aufgabe der Kommission, klare Akzente für das Missionarisch-Sein in Verbindung mit den thematisch verwandten Sachkommissionen zu formulieren.[59] Anlässlich der fünften Vollversammlung in Saarbrücken (3.–5. September 2015) stellte die Sachkommission vor allem das Bild des Feuers des Glaubens in den Vordergrund. Die Kommission machte auf ein mögliches falsches Verständnis von Mission im Sinne von „Rekrutierung“ aufmerksam. Wichtigste Voraussetzung der Mission sei eine verständliche Sprache. Insbesondere wurden Schnittstellen zwischen Diakonie und Mission benannt, zugleich eine Instrumentalisierung der Diakonie für die Mission abgelehnt. Die Sachkommission unterbreitete in den

56 Paulinus vom 24. Mai 2015, Nr. 21, S. 3.

57 Synode Aktuell, Oktober 2015, S. 2. Zu den konkreten Empfehlungen siehe ausführlich http://www.bistum-trier.de/bistums-synode/empfehlungen-der-10-sachkommissionen/ (Zugriff: 28.11.2015).

58 Vgl. http://www.bistum-trier.de/bistums-synode/berichte-vollversammlungen-andere-veranstaltungen/drittevollversammlung-saarbruecken/die-sachkommissionen-nach-3-plenum/ (Zugriff: 28.11.2015).

59 Synode Aktuell, Juni 2015, S. 3.

Empfehlungen u. a. den Vorschlag zur Errichtung von „missionarischen Teams", die sich aus Haupt- und Ehrenamtlichen zusammensetzen sollen.[60]

Im Verlauf der Diözesansynode zog die Sachkommission 3 (Zukunft der Pfarrei) ohne Zweifel eine besondere Aufmerksamkeit auf sich. Dabei wurde u. a. nach den Möglichkeiten einer „nahen Kirche" und nach den tragenden inhaltlichen und personellen Elementen der „Pfarrei der Zukunft" gefragt. Im Rahmen der dritten Vollversammlung in Saarbrücken (2.–4. Oktober 2014) plädierte die Sachkommission für einen grundlegenden Perspektivwechsel. Die „Pfarrei der Zukunft" müsse sich innerhalb der Spannung von „weit" und „nah" gestalten. Geistliche Zentren sollten der Bündelung und Unterstützung dienen, vor Ort solle sich die Kirche konkret an den Menschen orientieren. Dieser Perspektivwechsel sei auch eine Antwort auf das selbstbestimmte Wählen des Lebensweges und der damit verbundenen freiwilligen (Nicht-)Annahme von Angeboten. Anlässlich der vierten Vollversammlung in Koblenz (14.–16. Mai 2015) stellte die Kommission ihre Empfehlungen unter dem Motto „Wir schauen weit und denken nah" vor. Sie betonte, dass keine neue Strukturreform angestrebt werde solle, der Seelsorge jedoch eine neue Gestalt gegeben werden müsse. Als Empfehlung gab sie eine Maximalzahl von 60 Pfarreien an, da eine gewisse Größe „zum Überleben" nötig sei. Im Plenum wurde die Sorge um den Verlust von Nähe innerhalb großer Einheiten deutlich.[61] Bei der fünften Vollversammlung in Saarbrücken (3.–5. September 2015) schlug die Sachkommission in Orientierung an den lokalen Gemeinden und Bedürfnissen erneut eine deutlich geringere Anzahl an Pfarreien vor, innerhalb derer ein Pfarrort zur „Kontinuität an pastoraler Versorgung" beitragen müsse. In diesem Konzept werden vor allem dort Schwierigkeiten vorhergesehen, wo Menschen von der Pfarrei „eine Dienstleistung bei Taufe, Hochzeit, Beerdigung" erwarten. Kontrovers diskutiert wurde zugleich die Frage nach der Leitung der Pfarrei. Der Pfarrer, der für die Pfarrei konstitutiv ist, müsse zukünftig in seiner Leitungsfunktion in ein Team eingebettet sein.[62] Die Kommission schlägt für die Zeit der Umsetzung der Empfehlung zur Pfarreienanzahl eine Pilotphase bis zum Jahre 2021 vor.

Im Bereich der Sachkommission 4 (Katechese) beschäftigten sich die Synodalen mit den Fragen der Glaubensverkündigung in Predigt und Katechese. Vor allem standen hier die verschiedenen Ebenen der Sakramentenkatechese, die Familie als „Ur-Orte" des Glaubens sowie die „anlassbezogenen" Gottesdienste im Mittelpunkt der Überlegungen.

60 Detaillierter siehe Synode Aktuell, Oktober 2015, S. 2.
61 Synode Aktuell, Juni 2015, S. 3 sowie Paulinus vom 24. Mai 2015, Nr. 21, S. 3.
62 Synode Aktuell, Oktober 2015, S. 3.

Bei der dritten Vollversammlung in Saarbrücken (2.–4. Oktober 2014) bekundete die Sachkommission, dass sie sich mit ihrer Thematik im Spannungsfeld von „Volkskirche und dem, was man nicht kennt" befinde. Damit betonte sie, dass die Sakamentenkatechese heute immer mehr zur Erstverkündigung werde. In ihren Ansätzen müsse sie vom Einzelnen her denken. Das Anliegen der Sachkommission sei es nicht, neue katechetische Modelle zu entwerfen, sondern vielmehr Leitlinien für die veränderten Bedingungen zu entwickeln.[63] Bei der vierten Vollversammlung in Koblenz (14.–16. Mai 2015) wurde das Konzept der Elementarisierung als das die Katechese leitende Konzept betont. Besonders die Frage nach der Sakramentenkatechese stand im Mittelpunkt. Dabei wurde hervorgehoben, dass gerade die erstverkündigende Katechese als Chance genutzt werden müsse. Während in Bezug auf die Kinderkatechese „Energien reduziert werden und Synergieeffekte durch Vernetzung katechetisch wirkender Arbeit erzielt werden" könnten, müsse die Erwachsenenkatechese stärker ausgebaut werden.[64] Die Empfehlungen im Rahmen der fünften Vollversammlung in Saarbrücken (3.–5. September 2015) heben u. a. die differenzierte Verknüpfung von Leben und Glauben als Leitbild der Katechese, eine Intensivierung der Tauf- und Ehekatechese, die Neuordnung der Firmpastoral, die Erstellung eines Katecheseplans für die Diözese Trier zusammen mit der notwendigen Qualifizierung von Katecheten heraus.

Der Blick der Sachkommission 5 (Den Glauben an vielen Orten leben lernen*)* richtete sich vornehmlich auf die verschiedenen Orte und individuellen Formen des Glaubenslernens im Bistum Trier und fragte nach deren Neuausrichtung. Bei der dritten Vollversammlung in Saarbrücken (2.–4. Oktober 2014) betonte die Sachkommission die Notwendigkeit, Orte zu benennen, an denen der Glaube der Einzelnen gestärkt und erfahren werden könne. Eine besondere Herausforderung stelle dabei die Suche nach neuen Orten dar. Im Rahmen der vierten Vollversammlung in Koblenz (14.–16. Mai 2015) ergab sich für die Sachkommission eine notwendige Zuspitzung der Empfehlungen. Die Sachkommission zielte darauf ab, bewährte Orte (wie Kindertagesstätten oder Schulen) zu stärken, aber auch in „fremde Welten (z. B. Arbeitswelt, Einkaufsstraße, Sportplätze)" aufzubrechen.[65] Anlässlich der fünften Vollversammlung in Saarbrücken (3.–5. September 2015) betonte die Sachkommission, dass es ihr darum ginge, die Seelsorge von den

63 Vgl. http://www.bistum-trier.de/bistums-synode/berichte-vollversammlungen-andere-veranstaltungen/drittevollversammlung-saarbruecken/die-sachkommissionen-nach-3-plenum/ (Zugriff: 30.11.2015).
64 Synode Aktuell, Juni 2015, S. 4.
65 Synode Aktuell, Juni 2015, S. 4.

Lebenswirklichkeiten der Menschen her zu gestalten. Sie sehe ihre Hauptaufgabe darin, die neue Gestalt der Pfarrei, von der die Sachkommission 3 spreche, inhaltlich zu füllen. In dem Anliegen, an neue Orte zu gehen, erfuhr die Kommission seitens der Vollversammlung große Unterstützung; jedoch wurde auch darauf hingewiesen, dass bewährte Orte dabei nicht vernachlässigt werden dürften. Die Empfehlungen spiegeln folglich die daraus erwachsenden Forderungen wider.

Unter dem Titel „Der Sonntag und die Gestaltung des Sonntagsgottesdienstes" ging die Sachkommission 6 vielen damit zusammenhängenden Fragen nach, so beispielsweise der Notwendigkeit einer christlichen Sonntagskultur heute, der Bedeutung der sonntäglichen Eucharistiefeier, der Einrichtung der sog. „Wort-Gottes-feiern" oder der Qualität liturgischer Handlungen. Im Rahmen der dritten Vollversammlung in Saarbrücken (2.–4. Oktober 2014) hob die Sachkommission das Auseinanderklaffen zwischen „Lebensweise der Menschen heute" und „der Bedeutung des Sonntags in der Tradition der Kirche" hervor. Dabei näherte sie sich in Anbindung an das Thema der Sachkommission 3 der Thematik von der Frage her, wie Menschen den Sonntag verbringen. Ziel sei es, „eine Feierkultur des Sonntags" zu entwerfen, die den Einzelnen im Blick habe. In der vierten Vollversammlung in Koblenz (14.–16. Mai 2015) stellte sich die Frage, wie Gottesdienste gestaltet werden können, dass Gott in ihnen zur Sprache komme und erfahren werden könne. Zudem sei eine zentrale Frage, ob die Sonntagsgottesdienste zielgruppen- und milieuorientiert gestaltet werden oder alle Menschen sammeln sollen. Als elementare Frage kristallisierte sich dabei bezüglich der Sonntagsheiligung (statt der Sonntagspflicht) die viel diskutierte Frage heraus, ob diese nicht auch durch den Besuch anderer Gottesdienstformen vollzogen werden könne. Auch ging die Kommission dem Umgang mit konfessionsverschiedenen Ehen nach und hielt fest: „Was an den einen Orte gelebte Praxis ist, wird an anderen Orten untersagt. *Daher* will die Kommission vor allem Handlungssicherheit für die Eheleute erreichen".[66] Für die fünfte Vollversammlung in Saarbrücken (3.–5. September 2015) wurden Empfehlungen in sechs Themenbereichen (Sonntagsgottesdienst / Sonntagspflicht, Qualität, liturgische Bildung, Kultur der Begegnung, Schutz des Sonntages, Konfessionsverbindende (sic!) Ehepaare) formuliert.

In der Sachkommission 7 (Gebet und gottesdienstliche Feiern) wurde vor allem die Bedeutung möglicher Formen von Gebet und gottesdienstlichen Feiern in das Zentrum der Aufmerksamkeit gestellt und mit Fragen nach Feierstruktur und Lebensbezug ver-

66 Synode Aktuell, Juni 2015, S. 5.

bunden. In der dritten Vollversammlung in Saarbrücken (2.–4. Oktober 2014) betonte die Sachkommission, dass christliches Beten und Feiern zu einem umfassend gelingenden Leben beitragen könne. Es sollen daher solche Räume eröffnet werden, welche den Lebensbedürfnissen der Einzelnen entsprechen. Die Sachkommission sah dafür wichtige Schnittstellen zu den Arbeiten insbesondere der Sachkommissionen (3), (5) und (8). Bei der vierten Vollversammlung in Koblenz (14.–16. Mai 2015) legte die Sachkommission vier Empfehlungen vor, unter ihnen die bewusste Pflege vorhandener geistlicher Zentren und Einrichtung neuer Zentren sowie der Ausbau vielfältiger Gottesdienstformen.[67] Bei der fünften Vollversammlung in Saarbrücken (3.–5. September 2015) umfasste der Arbeitsbericht der Kommission neun inhaltliche Punkte.[68]

In der Sachkommission 8 (Die Vielfalt der Charismen entdecken und wertschätzen) erfuhren u. a. folgende Gesichtspunkte eine Berücksichtigung: Wie können persönliche Charismen besser entdeckt und gefördert werden als bisher? Wie stehen diese zu unseren bekannten ehrenamtlichen Aufgaben? Was kann die Kirche tun, damit Frauen und Männer ihre Fähigkeiten entdecken, um sie für ihr eigenes Leben sowie für Kirche und Gesellschaft umsetzen zu können? Bei der dritten Vollversammlung in Saarbrücken (2.–4. Oktober 2014) stellte die Sachkommission vier Thesen vor, durch die der „Einstellungswechsel von einer aufgabenorientierten zu einer charismenorientierten Kirche" deutlich werden soll.[69] Im Rahmen der vierten Vollversammlung in Koblenz (14.–16. Mai 2015) wurde zur Entdeckung und Förderung der Charismen vorgeschlagen, eine Neuorganisation der kirchlichen Strukturen vorzunehmen, „die sich stärker von unten nach oben aufbauen und mehr Freiraum schaffen für das kreative Einbringen der Charismen". Dies ließe sich allein durch „einen geistlichen Reflexions- und Visionsprozess" erzielen.[70] In der fünften Vollversammlung in Saarbrücken (3.–5. September 2015) umfassten die formulierten Empfehlungen u. a. die Hinweise, dass Charismen gefördert werden und durch ein „Leitungsteam" der pastoralen Einheit koordiniert werden müssen.

Die Sachkommission 9 (Entwicklung der Rätestruktur) widmete sich einer kritischen Betrachtung der gegenwärtigen Rätestruktur im Bistum Trier und der daraus erwachsen-

67 Synode Aktuell, Juni 2015, S. 5.

68 Vgl. ebd. Dazu zählten: Offene Kirchen und Gottesdienste im Nahbereich, Neue Formen und ungewohnte Zeiten und Orte für Gottesdienste, Ökumenische Offenheit, Gottesdienstleitung durch Laien, Bestattungsdienst durch Laien, liturgischer Verkündigungsdienst durch Laien, Einrichtung einer Liturgiekommission, Liturgiekreise, Einrichtung spiritueller Zentren.

69 Vgl. Synode Aktuell, Oktober 2014, S. 5.

70 Synode Aktuell, Juni 2015, S. 5.

den Frage nach einer notwendigen Weiterentwicklung. Bei der dritten Vollversammlung in Saarbrücken (2.–4. Oktober 2014) stellte die Sachkommission heraus, dass die Rätestruktur verwirrend erscheine, sie jedoch den „Schatz der Mitbestimmung" in sich berge. Sie benannte insbesondere vier Spannungsfelder in Bezug auf Legitimation, Qualität der Beratung sowie der „zukünftigen Gestaltung von hierarchischem und demokratischem Prinzip in der Kirche".[71] In der vierten Vollversammlung in Koblenz (14.–16. Mai 2015) forderte die Sachkommission, dass der Aspekt der Übernahme von Verantwortung neu gedacht werden müsse. Engagierten Ehrenamtlichen müsse es möglich sein, Entscheidungen zu treffen und nicht nur an Beratungen teilzuhaben. Daher solle es „vor Ort keine starren Gremien mehr geben"; vielmehr müsse eine Ausrichtung an den Gegebenheiten vor Ort erfolgen. Auf der Diözesanebene sollte am Katholikenrat, Kirchensteuerrat und Priesterrat festgehalten werden, wobei die Art der Wahl und Zusammensetzung zu überarbeiten sei. Für den Diözesanpastoralrat wurde ein nicht näher beschriebenes „synodales Element" benannt.[72] Bei der fünften Vollversammlung in Saarbrücken (3.–5. September 2015) betrafen die Empfehlungen alle derzeit aktuellen diözesanen und pfarrlichen Räte.

Die Sachkommission 10 (Familien in all ihrer Vielfalt in Kirche und Gesellschaft und der Wandel der Geschlechterrollen) ersetzte in der dritten Vollversammlung in Saarbrücken (2.–4. Oktober 2014) in ihrem Namen die Formulierung „Wandel der Geschlechterrollen" durch „Geschlechtergerechtigkeit". Intention dieser Veränderung sei es, weniger moralische Anfragen anzustellen und Urteile auszusprechen, als die individuelle Lebenssituation wertzuschätzen.[73] Anlässlich der vierten Vollversammlung in Koblenz (14.–16. Mai 2015) hob die Sachkommission hervor, dass nicht gewertet, sondern Menschen in ihren Lebenssituationen wertschätzend begleitet werden sollen. Im Mittelpunkt stand dabei die Forderung nach einem Perspektivwechsel. So solle nicht gefragt werden: „Was macht die Familie zur Familie?", sondern: „Was brauchen Familien?". Zudem wurde darauf hingewiesen, dass sich das Bistum Trier stärker als familienfreundlicher Arbeitgeber zeigen solle. Eine Empfehlung bezüglich des veränderten Umgangs mit Homosexuellen wies Bischof Ackermann mit der Begründung, man stoße damit an die Grenzen des Kirchenrechts, zurück und unterstrich, man werde um Wertungen nicht herum kommen.[74] Im Rahmen der fünften Vollversammlung in Saarbrücken (3.–5. September 2015) lagen

71 Vgl. Synode Aktuell, Oktober 2014, S. 5.
72 Synode Aktuell, Juni 2015, S. 6.
73 Vgl. Synode Aktuell, Oktober 2014, S. 6.
74 Synode Aktuell, Juni 2015, S. 6.

Empfehlungen vor, die 13 verschiedene Bereiche betrafen, u. a. Fragen um den Familienbegriff sowie um Trennung, Scheidung und Wiederheirat.

4 Kanonistische Anmerkungen

Die in der Trierer Diözesansynode behandelten Themen sowie die in den Sachkommissionen erarbeiteten Empfehlungen berühren in ihren Dimensionen des Glaubens auch zahlreiche kirchenrechtlich relevante Normenbereiche. Aus ihnen können im Folgenden lediglich drei Aspekte exemplarisch Erwähnung finden. Mit ihrer Hilfe kann jedoch jene Ambivalenz kenntlich gemacht werden, die in der aktuellen Diskussion zur Synode und ihren Empfehlungen erkennbar wird. Dabei geht es weniger um eine unterschiedliche Wahrnehmung der Synode als solcher und ihre Bedeutung für die Kirche von Trier, als vielmehr um die inhaltliche Auseinandersetzung verschiedener (auch theologischer) Ansätze, die sich in den Empfehlungen und Diskussionen kundtun.

4.1 Grundsätzliche Beobachtung

Wie kann diese Ambivalenz zunächst grundsätzlich beschrieben werden? Auf der einen Seite bezeugen die synodalen Dokumentationen, Berichte und Gespräche mit Synodalen einen bemerkenswerten Einsatz aller Beteiligten in den vergangenen Jahren der Diözesansynode. Die Synode ist zu einem bestimmenden Ereignis in der Kirche von Trier geworden, das auch außerhalb der diözesanen Grenzen aufmerksam verfolgt worden ist. So künden beispielsweise die Qualität und Intensität der Gottesdienste nach Aussagen eines Synodalen von der Einsicht, das Ereignis der Synode als Feier des Glaubens und vom Gebet und der Fürbitte getragen zu verstehen. Das synodale Gespräch über den Glauben und seine Dimensionen unter den heutigen Bedingungen, das jener „intensiven inhaltlichen Vergewisserung“, von der Bischof Ackermann in seiner Predigt zur Ankündigung der Diözesansynode sprach[75], dienen sollte, waren seit Beginn an eingebettet in das Gespräch mit Gott und in die dankbare Feier seiner Heilstaten in den gottesdienstlichen Handlungen der Kirche. Auf diese Weise sollte die Sorge um die Zukunft des Glaubens in der Diözese Trier verbalisiert sowie um die heute notwendigen Wege der Verkündi-

75 Siehe Anm. 13.

gung, der Feier und der tätigen Verwirklichung des Glaubens gerungen werden. Das hat in der Beratung des Diözesanbischofs durch die Synode zu Einsichten und Vorgaben geführt, die für die Zukunft der Diözese Trier entscheidend werden können. Lediglich exemplarisch genannt werden sollen hier mit Blick auf die Grundvollzüge kirchlichen Handelns die Einrichtung von sog. „missionarischen Teams", deren Auftrag es sein soll, „einen aufrichtigen und geduldigen Dialog mit denen zu führen, die dem katholischen Glauben fernstehen" (Handlungs-Empfehlung 2.5), die Förderung eines „Miteinanders der Generationen" durch Mehrgenerationenhäuser, die zu Stätten gelebten kirchlichen Glaubens werden können (Empfehlung 10.4) oder die Unterstützung des Glaubens in den Schulen durch einen Prozess „Glauben leben lernen" (Empfehlung 5.5). All dies – und vieles mehr in den derzeit vorliegenden Empfehlungen – setzt natürlich Gläubige voraus, die ihren Glauben ernst nehmen und bereit sind, ihn im Alltag auf vielfältige Weise zu leben. Gleichzeitig können solche neuen Akzente zum Heranwachsen eines lebendigen Glaubens in der Kirche beitragen. Mit Recht kann daher hier die zu Beginn angeführte Charakterisierung der Diözesansynode von Heribert Schmitz konkrete Anwendung finden, der gemäß die Trierer Diözesansynode „alle Teile, Dienste, Gruppen und Initiativen vereint und die großen Fragen der Diözese grundlegend und umfassend berät"[76]: Wie ist es unter den heutigen gesellschaftlichen Bedingungen möglich, das Evangelium Jesu Christi wirksam zu verkündigen und den darin gründenden christlich-katholischen Glauben als sinnstiftendes Fundament im Leben des Menschen weiterzutragen?

Auf der anderen Seite werden insbesondere auf dem letzten Etappenweg Unbehagen und Kritik an Aussagen und Empfehlungen der Diözesansynode vernehmbar. Diese reichen von der Art der synodalen Zusammensetzung über inhaltliche Aussagen beispielsweise zur Bedeutung der sonntäglichen Eucharistiefeier und zur „Rolle" des Pfarrers bis hin zur zukünftigen Struktur der Pfarreien im Bistum Trier oder auch zu moraltheologisch relevanten Themen.[77] Verschiedentlich wurde in Gesprächen mit Synodalen auch das Fehlen zentraler Themen bemängelt, unter ihnen vor allem eine mit Blick auf den

76 Siehe Anm. 8.

77 Als Beispiel mag hierfür der Brief von Pfarrer Dr. Helmut Gehrmann (Priester der Diözese Trier; im Bistum Chur tätig) an Bischof Ackermann und an die Trierer Weihbischöfe vom Dezember 2015 dienen, in dem dieser kritische Anmerkungen zur Trierer Diözesansynode formulierte und von „großer Unsicherheit" sowie „resignativen Ansätzen" auf Seiten „vieler Priester" sprach. Der Brief wurde am 23. Februar 2016 veröffentlicht; abrufbar unter http://www.kath.net/news/54136 (Zugriff: 24.02.2016). Am Schluss seiner Darlegungen formuliert Gehrmann sieben Vorschläge für das weitere Vorgehen, u. a. die Prüfung der synodalen Empfehlungen durch die Glaubens- bzw. Kleruskongregation, die Ausrichtung der künftigen Pfarrstellen an der Anzahl der tatsächlich zur Verfügung stehenden Priester sowie eine Profilierung der priesterlichen Berufungspastoral.

gravierenden Priestermangel spezifische priesterliche Berufungspastoral. Was muss dafür neben dem Gebet um Priesterberufungen im Leben der Diözese getan werden, da die Kirche auf Dauer ohne Priester und Eucharistie nicht zu leben vermag?[78] Welchen Beitrag vermögen darin Familien, Pfarreien und geistliche Gemeinschaften zu leisten? An anderer Stelle kam die Frage auf, welche Konsequenzen die synodalen Leitlinien und Empfehlungen, deren gesetzliche Umsetzung durch den Diözesanbischof in naher Zukunft erwartet wird, für das Bischöfliche Generalvikariat als Verwaltungsbehörde des Bischofs mit sich bringen werden?

4.2 Zusammensetzung der Synode

Die Frage der Zusammensetzung der Trierer Diözesansynode ist von Beginn an immer wieder diskutiert worden. Überlegungen zum Verhältnis von Laien und Klerikern, Frauen und Männern sowie der Art der Bestimmung der Synodalen standen dabei im Mittelpunkt.[79] Das Statut hat diese Thematik in seiner Satzung (Art. 3–4) umfassend geregelt. Insbesondere die Frage nach dem Verhältnis von Laien und Klerikern stand lange zur Debatte. Die damit verbundene Unsicherheit lag in der Tatsache begründet, dass c. 463 CIC keine exakten Angaben zum absoluten Verhältnis von Klerikern und den „übrigen Gläubigen" (Laien) vorgibt. Als einschlägige Norm spiegelt die Bestimmung zwar den konziliaren Wandel der Diözesansynode von einer reinen „Klerikersynode" hin zu einer „Gläubigensynode" wider, verbleibt aber mit konkreten Angaben im Vagen. Ansätze dazu hatten sich in der Codexreform nicht durchsetzen können. Lediglich die Instruktion über die Diözesansynoden (1997) sowie das Direktorium für den Hirtendienst der Bischöfe (2004) sprechen im Licht der besonderen Aufgabe der Kleriker in der kirchlichen Gemeinschaft von einer „besonderen" bzw. von einer „überwiegenden Rolle", die den Klerikern in der Diözesansynode zukommen soll.[80] Beide Rechtstexte verändern jedoch aufgrund ihrer rechtlichen Natur die Aussage des c. 463 CIC nicht mit gesetzlicher Kraft, sondern dienen als Ausführungsbestimmungen (vgl. c. 34 CIC) ihrer konkreten Anwendung. Die kanonistische Literatur geht deshalb davon aus, dass die „überwiegende Rolle"

78 Vgl. dazu *Papst Johannes Paul II.,* Enzyklika „Ecclesia de Eucharistia vivit" über die Eucharistie in ihrer Beziehung zur Kirche vom 17. April 2003, in: AAS 95 (2003), S. 433–475; dt. Übersetzung in: VApSt, Bd. 159, hier bes. Nr. 26–33.

79 Vgl. dazu eingehend *Holkenbrink,* Diözesansynode (Anm. 10), S. 300–305.

80 Vgl. InstrDiözSyn (Anm. 4), II, 3, 4 sowie DirHirtBi (Anm. 5), Nr. 169.

der Kleriker „nicht in einem quantitativ begrenzenden Sinne verstanden werden [darf]“[81]. So kann der Feststellung von Georg Holkenbrink mit Blick auf die Trierer Diözesansynode zugestimmt werden, dass die theologische Maxime von der besonderen Bedeutung der Kleriker für den Dienst des Diözesanbischofs mit den einschlägigen Bestimmungen im Statut der Synode[82] insofern umgesetzt worden ist, als „eine große Anzahl von Priestern kraft Amtes oder durch Wahl Mitglied der Synode ist“.[83] Inwieweit aber das absolute Kleriker/Laien-Verhältnis von 163/117 diesem Ansinnen im tatsächlichen Vollzug der Synode als „bischöflicher Leitungsakt und Ereignis von Gemeinschaft“[84] entspricht bzw. entsprochen hat, kann durchaus hinterfragt werden. Zwar sind die theologischen Ansätze auch unter Priestern durchaus verschieden, doch vermögen nicht wenige Empfehlungen der Synode deutlich auf das künftige Leben und Wirken von Priestern (und Diakonen) Einfluss zu nehmen. Dies gilt es seitens des Diözesanbischofs in seinen Überlegungen, die Empfehlungen der Synode mit Gesetzeskraft umzusetzen, zu bedenken. Für die priesterlichen und diakonalen Mitarbeiter trägt er in Anlehnung an PO 7 in vornehmlicher Weise eine Fürsorge, die in der sakramentalen Anteilhabe an der Sendung des apostolischen Amtes begründet liegt.

4.3 Anzahl und Struktur der Pfarreien

Ein bestimmendes Thema der Synode war und ist die Zukunft der Pfarrei, die gemäß c. 374 § 1 CIC als konstitutives Gliederungselement innerhalb der Diözese verstanden wird. Sie stellt nach c. 515 § 1 CIC „eine bestimmte Gemeinschaft von Gläubigen“ dar, „die in einer Teilkirche auf Dauer errichtet ist und deren Hirtensorge unter der Autorität des Diözesanbischofs einem Pfarrer als ihrem eigenen Hirten anvertraut wird“. Die Empfehlungen der Sachkommission 3 sind von einem Perspektivwechsel getragen, der die „Pfarrei der Zukunft“ prägen soll.[85] Im Zentrum steht dabei eine „Neugestaltung von der Würde des einzelnen Getauften“, die seiner in Taufe und Firmung empfangenen

81 Vgl. *Holkenbrink,* Diözesansynode (Anm. 10), S. 302 mit Bezug auf *Norbert Witsch,* Gemeinsam auf dem Weg. Synodale Strukturen der Diözese, in: Ilona Riedel-Spangenberger (Hrsg.), Rechtskultur in der Diözese. Grundlagen und Perspektiven (= QD 219), Freiburg u. a. 2006, S. 406–435.

82 Vgl. Statut (Anm. 20), A, Art. 3, § 1 und § 2, Abs. S. 1.

83 *Holkenbrink,* Diözesansynode (Anm. 10), S. 303.

84 Siehe Anm. 5.

85 Siehe im Folgenden http://www.bistum-trier.de/bistums-synode/empfehlungen-der-10-sachkommissionen/ (Zugriff: 25.02.2016).

Verantwortung für die kirchliche Sendung entspricht und sich „in der Ausprägung von Charismen ebenso niederschlägt wie in der Ausübung von Kompetenzen". Mit anderen Worten: Die Pfarrei wird von allen Getauften, wenngleich in unterschiedlichen Weisen, Aufgaben und Funktionen, getragen. Damit wird ohne Zweifel ein vom II. Vatikanischen Konzil und vom kirchlichen Gesetzbuch her erfasstes Verständnis von der Kirche als „Gemeinschaft aller Getauften" aufgenommen und auf eine weitergehende Umsetzung hin formuliert.[86] Die Pfarrei und ihre Sendung innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft muss ein Anliegen eines jeden Getauften sein, der durch seinen Wohnsitz gemäß c. 102 CIC der Pfarrei und durch sie der Diözese als Teilkirche der Universalkirche territorial zugehört. Damit erinnert die Taufberufung an die Verantwortung eines jedes Gläubigen für die Kirche und ihren Auftrag, das Evangelium in aller Welt zu verkünden.

Das Grundanliegen ist demzufolge nicht neu. Vielmehr wird mit der Empfehlung 3.3 noch einmal und ausdrücklich auf dieses Pfarreiverständnis hingewiesen und die Gläubigen ermutigt, Funktionen und Aufgaben im Pfarreileben zu übernehmen, die ihren Charismen und Fähigkeiten entsprechen und so zu einem Zeugnis des Glaubens und der Mitverantwortung für die kirchliche Sendung erwachsen.[87] Das haben bisher bereits viele Gläubige getan. So erinnert c. 519 CIC daran, dass der Pfarrer als der eigene Hirte der Pfarrei in seiner Hirtensorge durch die Mitwirkung anderer Priester und Diakone sowie durch die Mithilfe von Laien (sei es mit einem kirchenamtlichen Auftrag, sei es ohne eine solche spezifische Sendung durch die Kirche) unterstützt wird.[88] Ein solches Zusammenwirken von Priestern, Diakonen und Laien zielt auf das beschriebene Grundanliegen der Pfarrei ab, ohne ihre innere, ekklesiologisch grundgelegte Strukturierung aufzugeben. Das II. Vatikanische Konzil hat diese in LG 10 durch das Zueinander von gemeinsamem Priestertum der Gläubigen und dem hierarchischen Priestertum zum Ausdruck gebracht. Sie unterscheiden sich „dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach", sind aber „einander zugeordnet". Beide haben teil an dem einen Priestertum Christi; der Priester leitet die Gläubigen „in der Person Christi" und bildet es als „priesterliches Volk" heran. Er steht demzufolge mit der priesterlichen Vollmacht im Dienst an der Grundlegung (Taufe) und an der Fruchtbarmachung der Taufberufung in Wort, Sakrament und Caritas. Das heißt

86 Vgl. dazu u. a. LG 10, 30–38 sowie cc. 204, 208–211, 515, 519 u. 528–530 CIC.

87 Vgl. dazu http://www.bistum-trier.de/fileadmin/user_upload/docs/Ergebnisse-Sechste-Vollversammlung.pdf (Zugriff: 25.02.2016).

88 Zu den tragenden Formen dieser Mitarbeit gehört das konsiliare Element (Beratung in Gremien und Gruppen), das die Mitverantwortung aller Gläubigen am Leben und an der Sendung zum Ausdruck bringt.

nicht, dass der Priester in diesem Dienst alles allein macht und daher eine ausschließliche Kompetenz besitzt (vgl. c. 519 CIC). Wohl aber heißt es, dass er in diesem sakramental grundgelegten Leitungsdienst konstitutiv zum Verständnis der Pfarrei (ebenso das Bischofsamt für die Diözese und für die Universalkirche) gehört und daher unersetzbar ist. Dieses unipersonale Leitungsprinzip kennzeichnet die theologische Durchdringung der Institution „Pfarrei" als einer bestimmten „Gemeinschaft von Gläubigen" (c. 515 § 1 CIC) und bildet den sakramentalen Ausdruck für das Verhältnis von Christus zu seiner Kirche. In diesem Sinne steht der Priester (Pfarrer) ganz im Dienst der Taufberufung und damit der Weckung und Beachtung von Charismen aller Gläubigen, die für das Leben einer Pfarrei und darüber hinaus für die ganze Kirche unverzichtbar sind.

Das zuvor erwähnte Grundanliegen der Sachkommission 3 wird u. a. in der Empfehlung 3.4 zur Frage der Pfarreileitung dahingehend weitergeführt, dass eine für alle Pfarreien in der Diözese Trier „einheitliche Leitungsstruktur" gefordert wird, die sich durch ein Gremium als „oberster Leitungsebene" der Pfarrei auszeichnet. Das Gremium soll aus „drei geeigneten hauptamtlichen Mitgliedern" bestehen, die vom Bischof ernannt werden; es kann um zwei weitere ehrenamtliche Mitglieder erweitert werden.[89] Es trägt die Verantwortung für die Pfarrei, der Pfarrer ist ein gleichberechtigtes Mitglied dieses Leitungsgremiums. Ohne an dieser Stelle auf Detailfragen dieser Empfehlung eingehen zu können, muss grundsätzlich die Fragwürdigkeit dieser Forderung unterstrichen werden. Mit der Errichtung eines Leitungsgremiums wird das unipersonale Leitungsprinzip der Kirche auf der Pfarreiebene aufgegeben, zumal der Pfarrer innerhalb des Gremiums nicht mehr – wie noch in den sog. „Pastoralteams" nach cc. 517 und 519 i. V. m. c. 374 § 2 CIC – weisungsbefugt ist und damit die ihm zukommende pfarrliche Leitungsvollmacht nicht mehr ausübt, sondern als „primus inter pares" verstanden wird. Damit würde jedoch nicht nur eine Verabschiedung von einem tragenden ekklesiologischen Prinzip vollzogen. Darüber hinaus würde zumindest auf Dauer auch eine Aushöhlung priesterlicher Vollmacht im Dienst an der Leitung von Gläubigen durch Wort, Sakrament und Caritas gefördert. Ein wachsender Rückzug des Priesters allein in den Bereich der „heiligen Dinge" (z. B. Feier der Eucharistie) wäre die Folge. Doch ist der Priester (Pfarrer) mehr als ein Spiritual der Gläubigen. Konsekrations- und Absolutionsvollmacht ist in ihrem Inneren

89 Siehe im Folgenden: http://www.bistum-trier.de/bistums-synode/empfehlungen-der-10-sachkommissionen/ (Zugriff: 25.02.2016). Hier werden einzelnen Kriterien für das Zusammenwirken aufgestellt, u. a. die Notwendigkeit einer Satzung, die Eigenverantwortung in verschiedenen Ressorts, die Integration von Organisation und Verwaltung.

auch Leitungsvollmacht und muss daher unter Beachtung der Communio-Theologie des II. Vatikanischen Konzils vollzogen werden. Dazu bieten die einschlägigen Normen des Kirchenrechts schon jetzt hilfreiche und weiterführende Rahmennormen.

Mit dem Blick auf eine Reduzierung der Anzahl der Pfarreien (als möglicher Wert wird 60 genannt) samt den entsprechenden inneren Neuausrichtungen (Gottesdienstorte, kategoriale Seelsorgeorte, Ortsgemeinden u. a. m.) muss schließlich an die eucharistische Konstituierung der Kirche erinnert werden. Die Kirche ist gemäß ihrer Lehre da gegenwärtig, wo die Eucharistie gefeiert wird. Sie gilt mit den Worten des II. Vatikanischen Konzils als „Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens" (LG 11). Dazu bedarf es des Priesters und jede Reform der Kirche muss darauf abzielen, diese „Grundkonstante" zum Wachstum zu führen. Die Kirche wird ohne Zweifel an vielen Orten und in vielen Gruppierungen erfahrbar, doch kommen diese letztlich von der Eucharistie, die die Gläubigen nährt und aufbaut, her und richtet diese auf sie aus (vgl. c. 840 i. V. m. cc. 897–899 CIC). Eine Erneuerung der Kirche ist daher stets eucharistisch.

4.4 Sakramentenpastoral

Ein weiterer umfassender Sachbereich der Diözesansynode, der exemplarische Erwähnung finden soll, kann in der Katechese festgemacht werden. Sie wird – auch in Übereinstimmung mit den Aussagen des kirchlichen Gesetzbuches (vgl. cc. 773–780 CIC) – verstanden als „grundlegendes Tun der Kirche, das Wachstumsprozesse im Glauben auslösen und begleiten will"[90]. Als solche obliegt sie allen Gläubigen, die in und mit ihrem Leben aus dem Glauben ein Zeugnis für die Gegenwart Gottes ablegen. Diese Aufgabe der Gläubigen bedarf einer entsprechenden Förderung durch eine dauerhafte und lebensbegleitende Katechese, die dementsprechend unterschiedliche Formen annehmen kann und muss. Die Empfehlung 4.1 der Sachkommission 4 spricht sich deshalb in Anlehnung an Aussagen von Papst Franziskus[91] für eine Zweistufigkeit im Bistum Trier aus: die Erstverkündigung, „die auf die Zustimmung des Herzens zielt und deren Inhalte vom Adressaten her gewonnen werden" und die vertiefende Katechese, „die zu

---

90 Siehe im Folgenden: http://www.bistum-trier.de/bistums-synode/empfehlungen-der-10-sachkommissionen/ (Zugriff: 25.02.2016).

91 Vgl. *Papst Franziskus,* Apostolisches Schreiben Evangelii gaudium über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute vom 24.11.2013, in: VApSt 194, Bonn 2013, Nr. 160–175, hier bes. Nr. 161 und 164.

einer bewussten Gestaltung des Lebens aus dem Glauben führen soll".[92] Wesentlicher Bestandteil ist darin die Sakramentenkatechese, die dem Empfang von Taufe, Firmung, Beichte, Erstkommunion sowie Ehe und Weihe vorausgeht.

Dabei versteht die Empfehlung 4.3 das zukünftige katechetische Tun der Kirche vornehmlich als Handeln an den Erwachsenen, ohne damit die Bedeutung der Katechese für Kinder und Jugendliche zu schmälern. Besonders fallen dabei die Überlegungen zur Vorbereitung auf das Ehesakrament und zur begleitenden Ehe- und Familienkatechese ins Auge. Es ist mutig und realistisch zugleich festzustellen, dass die gängige Praxis der Ehevorbereitung, die zumeist in einem Gespräch mit dem Zelebranten der Trauungsliturgie besteht, als „völlig unzureichend" zu beurteilen ist. Ganz im Licht der umfassenden Aussage in c. 1063 CIC zur mittelbaren und unmittelbaren Vorbereitung sowie Begleitung der Braut- bzw. Eheleute wird eine Kriteriologie für eine künftige Ehevorbereitung im Bistum Trier formuliert. Es bleibt zu hoffen, dass diese in eine institutionalisierte Form (beispielsweise eines von Laien, Diakonen und Priestern begleiteten Ehekatechumenates) überführt wird, welche die individuellen Voraussetzungen auf Seiten der Brautleute berücksichtigt. Jedenfalls hat die vergangene Römische Bischofssynode in ihrer *Relatio Synodi* vom 24. Oktober 2015 diesen Gedanken ebenfalls angeführt und festgestellt: „Daher sind Ausbildungswege erforderlich, welche die Einzelnen und das Paar so begleiten, dass sich die Vermittlung der Glaubensinhalte mit jener Lebenserfahrung verbindet, welche die gesamte Gemeinschaft der Kirche anbietet"[93]. Deshalb erinnern die Synodenväter an die Überlegungen von Papst Johannes Paul II. und fordern: „Die drei von Familiaris consortio … erwähnten Vorbereitungsschritte sind genau zu beachten: die entferntere Vorbereitung, die über die Vermittlung des Glaubens und der christlichen Werte innerhalb der eigenen Familie erfolgt; die nähere Vorbereitung, die dem Weg der Katechesen und der anderen bildenden Erfahrungen entspricht, die innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft gelebt werden; die unmittelbare Vorbereitung auf die Ehe, Teil eines umfassenderen Weges, der sich durch die Dimension der Berufung auszeichnet"[94]. Schließlich bleibt damit an dieser Stelle die Anregung verbunden, zur Umsetzung dieser Vorhaben – auch

92 Vgl. ebd.

93 „Relatio Synodi" (Schlussrelatio) der XIV. Ordentlichen Generalversammlung der Bischofssynode vom 24.10.2015, in: Die Berufung und Sendung der Familie in Kirche und Welt von heute. Texte zur Bischofssynode 2015 und Dokumente der Deutschen Bischofskonferenz, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2015 (Arbeitshilfen 276), S. 136–230, hier Nr. 57 (Die Ehevorbereitung) und als ganzes Kapitel „Die Bildung der Familie" (Nr. 57–61).

94 Ebd.

in Fortführung von c. 1063 CIC – eigene diözesane „Katechese-Schulen“ einzurichten, die darauf ausgerichtet sind, Gläubige „katechesefähig“ zu bilden.

5 Persönliches Desiderat

Zu den großen, wenngleich noch nicht ausgeschöpften Botschaften des II. Vatikanischen Konzils gehört die Überzeugung, dass jeder Getaufte zur Heiligkeit berufen ist: „Daher sind in der Kirche alle … zur Heiligkeit berufen gemäß dem Apostelwort: ‚Das ist der Wille Gottes, eure Heiligung‘ … Sie drückt sich vielgestaltig in den Einzelnen aus, die in ihrer Lebensgestaltung zur Vollkommenheit der Liebe in der Erbauung anderer streben“ (LG 39). Heiligkeit bedeutet in diesem Sinne, als Getaufter aus der in Taufe und Firmung empfangenen Gnade Gottes zu leben und das Leben in Kirche und Welt mit der Kraft von Wort und Sakrament zu gestalten. Damit verbunden ist die Bereitschaft, alle Erfordernisse im Alltag mit der größtmöglichen Liebe Gottes (vgl. 1 Joh 4,16) zu tun und auf diese Weise zum Lob Gottes, zum Heil der Menschen und zur persönlichen Heiligung zu wirken. Heiligkeit in diesem Sinne hat nichts mit Macht und der Frage ihrer Verteilung zu tun, sondern ist Ausdruck einer Haltung der Demut, die bereit ist zum Dienst. So bleibt zu wünschen, dass sich die Ergebnisse der Trierer Diözesansynode in ihrer zukünftigen Wirkung diesem Anliegen des Konzils verpflichtet wissen. Die Heiligen sind die „wahren Reformer“ der Kirche, denn „es ist die große Schar der Heiligen, der bekannten und der unbekannten, in denen der Herr das Evangelium die Geschichte hindurch aufgeblättert hat und aufblättert. In ihrem Leben kommt wie in einem großen Bilderbogen der Reichtum des Evangeliums zum Vorschein. Sie sind die Lichtspur Gottes, die er selbst durch die Geschichte gezogen hat und zieht“.[95]

95 *Benedikt XVI.,* Predigt bei der Vigil mit den Jugendlichen auf dem Marienfeld am 20.08.2005 (Weltjugendtag Köln), in: VApSt 169, Bonn 2005, S. 78–83, hier 81.

Die Diözesansynode Innsbruck 1971/72*

Wilhelm Rees

Die Diözese Innsbruck ist am 6. August 1964 gegründet worden, d. h. zu einer Zeit als das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) noch voll im Gang war. Dieses Konzil hat nicht nur das ekklesiologische Selbstverständnis der katholischen Kirche entscheidend neu gefasst, sondern auch zahlreiche Impulse für eine Neuordnung des kirchlichen Lebens sowie eine Öffnung der Kirche zur Welt gegeben. Diese Impulse galt es in der österreichischen Kirche, deren Glaubensleben damals weithin zu erlahmen drohte, umzusetzen. Hier schienen vor allem die einzelnen österreichischen Diözesen gefordert. Was bot sich näher an als die Einleitung synodaler Prozesse in Form von Diözesansynoden. Hatten doch Synoden und Konzilien in den einzelnen Epochen der Kirchengeschichte eine besondere Bedeutung eingenommen. Nicht zuletzt wurde gerade seitens des Zweiten Vatikanischen Konzils eine Wiederbelebung der Synoden gefordert (vgl. Art. 36 Abs. 1 VatII CD). Das damals geltende kirchliche Gesetzbuch enthielt Regelungen zur Abhaltung einer Diözesansynode, die zwar rechtlich nicht außer Kraft gesetzt worden sind, jedoch angesichts der neuen Lehren des Zweiten Vatikanischen Konzils zu hinterfragen waren.
Näherhin sollen im Folgenden zunächst – nach einer kurzen Darlegung des damals geltenden kirchlichen Rechts – die Situation der österreichischen Kirche sowie die Neuansätze des Zweiten Vatikanischen Konzils und dessen Weisungen angesprochen werden. Sodann werden die „Diözesansynode Innsbruck 1971/72“, näherhin deren Vorbereitung, Beschlüsse und Rezeption, aber auch weitere synodale Prozesse in den Blick genommen.

* Erstveröffentlichung unter dem Titel „Geistlicher Aufbruch – gestern und heute. Die Diözesansynode Innsbruck 1971/72 im Rahmen synodaler Prozesse. Anmerkungen aus kirchenrechtlicher Perspektive“, in: Martin Kapferer (Hrsg.), Notae. Historische Notizen zur Diözese Innsbruck 1/2014, S. 112–146; siehe auch Wilhelm Rees, Aufbruch durch die Diözesansynode 1971/72 in der neu errichteten Diözese Innsbruck, in: Hans Paarhammer / Alfred Rinnerthaler (Hrsg.), Kirchlicher Wiederaufbau in Österreich (= Wissenschaft und Religion 26), Frankfurt am Main u. a., 2016, S. 723–758.

1 Diözesansynode im CIC/1917

Der Codex Iuris Canonici von 1917 (CIC/1917), das zur Zeit der Innsbrucker Diözesansynode, aber auch der anderen frühen österreichischen Diözesansynoden und des Österreichischen Synodalen Vorgangs (1973/74) geltende Gesetzbuch für die römisch-katholische Kirche, enthielt Bestimmungen zur Diözesansynode (vgl. cc. 356–362 CIC/1917)[1]. Sie war eine vom Diözesanbischof einberufene Versammlung von Vertretern des Diözesanklerus, bei der dieser auch den Vorsitz führte. Eine Diözesansynode sollte wenigstens alle zehn Jahre abgehalten werden (vgl. cc. 356 f. CIC/1917). Ihre Aufgabe bestand in der Beratung des jeweiligen Diözesanbischofs, vor allem in Fragen, die sich auf die besonderen Angelegenheiten der betreffenden Diözese bezogen (vgl. c. 356 § 1 CIC/1917). Näherhin sollte eine Diözesansynode „Entscheidungen des Bischofs vorbereiten helfen“[2]. An einer Diözesansynode konnten nur Kleriker teilnehmen (vgl. c. 358 § 1 CIC/1917). Ausdrücklich erinnerte c. 362 CIC/1917 daran, dass die Gesetzgebung einzig und allein dem Diözesanbischof zukommt.

2 Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils

Ein Blick in die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) zeigt, dass dieses Konzil die Synoden, die in der Kirche eine lange Tradition haben[3], wiederbeleben wollte (vgl. Art. 36 Abs. 1 VatII CD). Näherhin sah sich bereits die Jerusalemer Urgemeinde als eine „geschwisterliche Gemeinde“[4]. In diesem Zusammenhang verweist Konstantin Nikolakopoulos darauf, dass das Zusammenkommen der Ortsgemeinde, wie es im Neuen

1 Vgl. *Wilhelm Rees,* Der Österreichische Synodale Vorgang (1973/74). Vorgeschichte und kirchenrechtlicher Status, in: Joachim Schmiedl (Hrsg.), Nationalsynoden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Rechtliche Grundlagen und öffentliche Meinung (= Theologische Berichte 35), Freiburg / Schweiz 2013, S. 116–198, bes. 121–125; s. insgesamt auch *ders.*, Synoden und Konzile. Geschichtliche Entwicklung und Rechtsbestimmungen in den kirchlichen Gesetzbüchern von 1917 und von 1983, in: Joachim Schmiedl / Wilhelm Rees (Hrsg.), Zwischen unverbindlicher Beratung und relevanter kollegialer Steuerung. Kirchenrechtliche Überlegungen zu synodalen Vorgängen, Freiburg / Basel / Wien 2014, S. 10–67. Die im Text verwendete männliche Sprachform steht, soweit möglich, für beide Geschlechter.

2 *Heribert Schmitz,* Die Beratungsorgane des Diözesanbischofs, in: GrNKirchR, S. 277–287, hier 277.

3 Zur Geschichte der Diözesansynode s. *Rees,* Synoden (Anm. 1), S. 10–31.

4 Vgl. *Konrad Hartelt,* Die Diözesan- und Regionalsynoden im deutschen Sprachraum nach dem Zweiten Vatikanum. Rechtshistorische und rechtstheologische Aspekte der Verwirklichung des Synodalprinzips in der Struktur der Kirche der Gegenwart (= EThSt 40), Leipzig 1979, S. 5–7, hier 5, der von „brüderlicher Gemeinde“ spricht.

Testament und besonders in den Briefen des Apostels Paulus beschrieben werde, eine „Art Urkonziliarität" zum Ausdruck bringt[5]. Vor allem finde sich in der paulinischen Sicht der Gläubigen als Glieder eines Leibes (vgl. 1 Kor 12) „eine weitere neutestamentliche Anspielung auf die Konziliaritätsidee"[6]. Es wird in der Frühzeit der Kirche deutlich, „dass die Gemeinde sich nicht bloß zu Gottesdiensten versammelte, sondern auch um anstehende Fragen der Gemeindedisziplin und später auch Fragen des Glaubens zu entscheiden"[7]. Bereits Ende des 6. und Anfang des 7. Jahrhunderts fanden in Auxerre/Frankreich (585) und in Tarragona/Spanien (616) Diözesansynoden statt, ohne dass diese Form von Synode zunächst eine allgemeine Verbreitung fand[8]. In Österreich verpflichtete neben kirchlichen Vorschriften das Konkordat vom 18. August 1855 zwischen Seiner Heiligkeit Papst Pius IX. und Seiner kaiserlich-königlichen Apostolischen Majestät Franz Joseph I., Kaiser von Österreich, die Kirche, „Provinzialconcilien und Diözesansynoden in Gemäßheit der heiligen Kirchengesetze zu berufen und zu halten, und die Verhandlungen derselben kundzumachen" (Art. 4 lit. e)[9]. Aufgrund der langen Tradition von Diözesansynoden und dem damit verbundenen Anliegen wird der Wunsch des Konzils verständlich, „dass die ehrwürdigen Einrichtungen der Synoden und Konzilien mit neuer Kraft aufblühen; dadurch soll besser und wirksamer für das Wachstum des Glaubens und die Erhaltung der Disziplin in den verschiedenen Kirchen, entsprechend den Gegebenheiten der Zeit, gesorgt werden" (Art. 36 Abs. 2 VatII CD)[10]. Neben dem ausdrücklichen Wunsch nach Wiederbelebung der Synoden und Konzile sind die vom Zweiten Vatikanischen Konzil gegebenen Weisungen sowie die Neuausrichtung der Ekklesiologie und damit verbunden das neue Kirchenbild für die Praxis der Synoden von Bedeutung. Die Neuerungen

5 Vgl. *Konstantin Nikolakopoulos,* Neutestamentliche Wurzeln der Synodalität, in: Christoph Böttigheimer / Johannes Hofmann (Hrsg.), Autorität und Synodalität. Eine interdisziplinäre und interkonfessionelle Umschau nach ökumenischen Chancen und ekklesiologischen Desideraten, Frankfurt am Main. 2008, S. 237–251, hier 239.

6 *Nikolakopoulos,* Synodalität (Anm. 5), S. 241.

7 *Benno Löbmann,* Die Erneuerung des synodalen Elements in der nachkonziliaren Kirche, in: Theologisches Jahrbuch 1973. Hrsg. von Siegfried Hübner, Leipzig 1973, S. 486–506, hier 487 f.

8 Vgl. *Willibald M. Plöchl,* Geschichte des Kirchenrechts, Bd. 1, Wien / München ²1960, S. 165; vgl. auch *Hermann Josef Sieben,* Die Partikularsynode. Studien zur Geschichte der Konzilsidee (= FTS 37), Frankfurt am Main 1990, S. 79–192.

9 Text in *Erika Weinzierl-Fischer,* Die Österreichischen Konkordate von 1855 und 1933 (= Österreich Archiv), Wien 1960, S. 250–258, hier 251.

10 Vgl. dazu *Guido Bausenhart,* Theologischer Kommentar zum Dekret über das Hirtenamt der Bischöfe in der Kirche, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Hrsg. von Peter Hünermann / Bernd Jochen Hilberath, Bd. 3, Freiburg / Basel / Wien 2005, S. 225–313, bes. 287.

sollten, wie Richard Puza herausstellt, „dem Dialog, dem synodalen Element und dem Miteinander aller Christgläubigen in der Kirche förderlich sein“[11].

Näherhin wird die Kirche vom Zweiten Vatikanischen Konzil als „Volk Gottes“ (Artt. 9–17 VatII LG)[12] umschrieben. Im Einzelnen betont dieses Konzil vor allem das gemeinsame Priestertum aller Getauften (Art. 10 VatII LG)[13], die besondere Stellung der Laien (Artt. 30–38 VatII LG) und ihre Teilhabe an den drei Ämtern (munera) Jesu Christi, d. h. dem prophetischen, priesterlichen und königlichen Amt (vgl. Art. 34 VatII LG; Art. 10 Abs. 1 VatII AA)[14], sowie die besonderen Aufgaben der Ordensleute (Artt. 43–47 VatII LG). Näher stellt Art. 37 Abs. 1 VatII LG das Recht der Laien heraus, den Hirten der Kirche ihre Anliegen zu sagen, ein Recht, das später in das kirchliche Gesetzbuch von 1983 eingegangen ist (vgl. c. 212 §§ 2 und 3 CIC/1983). Ausdrücklich hat das Zweite Vatikanische Konzil den Wunsch geäußert, dass in jeder Diözese ein Seelsorgerat eingerichtet wird, dem auch Laien angehören (vgl. Art. 27 Abs. 5 VatII CD; ferner auch Art. 30 Abs. 2 VatII AG). Auf den strukturellen Ebenen der Kirche, d. h. der Pfarrei, dem Dekanat, der Diözese usw., sollten beratende und koordinierende Gremien gebildet werden, in denen Kleriker, Ordensleute und Laien zusammenarbeiten (vgl. Art. 26 Abs. 1 und 2 VatII AA)[15]. Damit kommen Mitverantwortung und Mitentscheidung in den Blick. Die neue Sicht der Kirche, die das Zweite Vatikanische Konzil grundgelegt hat, erfordert eine Beteiligung des ganzen Volkes Gottes, d. h. aller Gläubigen, an Beratungs- und Entscheidungsvorgängen der Kirche und kann Laien als Glieder der Kirche, die sie durch die Taufe geworden sind, von Synoden nicht ausschließen. Vielmehr ergibt sich, dass sie „hier – zusammen mit den Bischöfen, Priestern und Ordensleuten – ihre Mit-

---

11 *Richard Puza,* Das synodale Prinzip in historischer, rechtstheologischer und kanonistischer Bedeutung, in: Gebhard Fürst (Hrsg.), Dialog als Selbstvollzug der Kirche? (= QD 166), Freiburg / Basel / Wien 1997, S. 242–269, hier 247; s. auch *Wilhelm Egger,* Das Zweite Vatikanische Konzil als Aufgabe für unsere Ortskirche. Anregungen für die Seelsorge / Lettura pastorale dei documenti conciliari. Referat auf der Seelsorgetagung 29.–31. August 2005 in Brixen. Vierzig Jahre Zweites Vatikanisches Konzil. Einblicke und Ausblicke, in: Folium Dioecesanum Bauzanense – Brixinense XLI, Nr. 10, October 2005, S. 371–391.

12 Vgl. *Norbert Witsch,* Art. Volk Gottes, in: LKStKR 3 (2004), S. 840–842.

13 Vgl. *Ilona Riedel-Spangenberger,* Art. Gemeinsames Priestertum. II. Kath., in: LKStKR 2 (2002), S. 44 f.

14 Vgl. *Wilhelm Rees,* Amt – Seelsorge – Leitung. Kirchenrechtliche Standortbestimmung und Zukunftsperspektiven, in: AfkKR 178 (2009), S. 90–123, bes. 96–99; *ders.,* Ordination in der römisch-katholischen Kirche. Anmerkungen aus rechtshistorischer und aktuell kirchenrechtlicher Perspektive, in: Konrad Huber / Andreas Vonach (Hrsg.), Ordination – mehr als eine Beauftragung? (= Synagoge und Kirchen 3), Wien / Berlin 2010, S. 145–182, bes. 157–163; *ders.,* Ämter und Dienste. Kirchenrechtliche Standortbestimmung und Zukunftsperspektiven, in: Walter Krieger / Balthasar Sieberer (Hrsg.), Ämter und Dienste. Entdeckungen – Spannungen – Veränderungen, Linz 2009, S. 189–228, bes. 194–197.

15 Zu erinnern ist in diesem Zusammenhang auch an die Einrichtung eines Priesterrats. Vgl. Art. 7 Abs. 1 VatII PO.

verantwortung in gemeinsamer Willensbildung und Entscheidungsfindung ausüben“[16]. Karl Rahner stellte mit Blick auf eine Pastoralsynode sogar die These auf, dass „ein eigentliches Entscheidungsrecht der Synode als solcher, das grundsätzlich auch die Bischofskonferenz und den einzelnen Bischof binden würde, … dogmatisch möglich“ wäre[17].

In ekklesiologischer Sicht spricht das Zweite Vatikanische Konzil davon, dass die Kirche in und aus Teilkirchen besteht (Art. 23 Abs. 1 VatII LG), und stellt so die Bedeutung und Eigenständigkeit der einzelnen Diözesen heraus. Es rief dazu auf, möglichst bald eine Überprüfung der Abgrenzung der Diözesen vorzunehmen, soweit das Heil der Seelen dies erfordert (vgl. Artt. 22–24 VatII CD)[18]. Insgesamt wird die Kirche als Communio[19] gesehen. Letztendlich plädierte das Zweite Vatikanische Konzil für eine Öffnung der Kirche zur Welt (vgl. VatII GS insgesamt, bes. Art. 2 VatII GS) und dafür, die „Zeichen der Zeit“ (Art. 4 Abs. 1 VatII GS; s. auch Art. 11 Abs. 1 VatII GS; Art. 4 Abs. 1 VatII UR; Art. 14 Abs. 3 VatII AA; Art. 9 Abs. 2 VatII PO) ernst zu nehmen[20].

Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Bestimmungen des CIC/1917 zur Diözesansynode nicht außer Kraft gesetzt. Sie wurden jedoch den neuen Ansätzen dieses Konzils nicht mehr gerecht. Vor allem entsprachen sie nicht dem vom Konzil neu entwickelten Selbstverständnis der Kirche. Es zeigte sich, dass „eine Diözesansynode im alten Stil, als Klerikerversammlung, nicht mehr möglich“[21] war. Näherhin sprach Karl Rahner von einem „Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance“[22]. Wie Rahner klar herausstellte, war eine „deutlichere Mitwirkung … der Laien … nicht nur bei der Bestellung

16 *Hartelt,* Regionalsynoden (Anm. 4), S. 75.

17 *Karl Rahner,* Zur Theologie einer „Pastoralsynode“, in: Hübner, Theologisches Jahrbuch 1973 (Anm. 7), S. 507–518, hier 513; vgl. ebd., 516 f.

18 Vgl. *Wilhelm Rees,* Die Entwicklung der Beziehungen zwischen Kirche und Staat in Deutschland und Österreich im Licht des Zweiten Vatikanischen Konzils. Vortrag beim Dies academicus der Pontificia Universitas „Antonianum“ Facultas Iuris Canonici am 7. März 2005, in: Antonianum 81 (2006), S. 339–379, bes. 365–367.

19 Vgl. *Ilona Riedel-Spangenberger,* Art. Communio, in: LKStKR 1 (2000), S. 355–357; *Heribert Hallermann,* Art. Communitas fidelium, in: ebd., S. 357–359.

20 Die Diözese Innsbruck hat als eine der Seelsorgsaufgaben 1966/67 ausdrücklich die „Konzilsverwirklichung“ genannt: Brüderliche Priesterschaft, mündige und missionarische Laienschaft. Hierzu war u. a. für die Pfarrlaienräte in jedem Dekanat ein Dekanatstag abzuhalten. Vgl. Verordnungsblatt für die Diözese Innsbruck, 41. Jg., 1. Oktober 1966, Nr. 7, TOP 56, S. 37 f., hier 37.

21 *Richard Puza,* Diözesansynode und synodale Struktur. Ein Beitrag zur Ekklesiologie des neuen CIC, in: ThQ 166 (1986), S. 40–48, hier 43.

22 Vgl. *Karl Rahner,* Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance (= Herderbücherei 446), Freiburg i. Br. 1972; zu letzterem Aspekt vor allem ebd., S. 127–130; s. auch *Wilhelm Rees,* Karl Rahner und das Kirchenrecht, in: Salus animarum suprema lex. FS für Offizial Max Hopfner zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Ulrich Kaiser / Ronny Raith / Peter Stockmann (= AIC 38), Frankfurt am Main u. a. 2006, S. 359–398, hier 396–398.

von Amtsträgern in der Kirche, sondern auch bei anderen Entscheidungsvorgängen im kirchlichen Leben angezeigt“[23].

3 Die österreichische Kirche und die Diözese Innsbruck in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Paul M. Zulehner stellt im Jahr 1974 fest, dass „in den letzten Jahrzehnten in Österreich Kirchlichkeit verfallen ist, ein Prozess, der noch keineswegs zu Ende zu sein scheint“[24]. Als Anzeichen dieses Verfalls sah er den Rückgang des Kirchenbesuchs, die rasch zunehmende Zahl der Kirchenaustritte sowie den Rückgang der Priesterweihen. Dabei macht Zulehner darauf aufmerksam, dass die traditionelle Form der Kirchlichkeit nicht nur am Rand der Kirche verfalle, sondern auch in ihrem Intensivsegment verdunste. „Diesem ‚Verdunstungsprozess‘ steht die Kirche in Österreich mit einer gewissen Ratlosigkeit gegenüber.“[25] Der Chefredakteur und Geschäftsführer der Katholischen Nachrichtenagentur „Kathpress“ in Österreich, Richard Barta, beurteilte die religiöse Situation in Österreich dahingehend, dass „die Kirche von jenen Leuten lebt, die ‚nichts dagegen haben‘“[26]. In dieser Situation wurde der Katholischen Aktion (KA), die im Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Hirtenaufgabe der Bischöfe „Christus Dominus“ besonders herausgestellt wird (vgl. Art. 17 VatII CD), eine besondere Bedeutung zugemessen. Dabei hatten die österreichischen Bischöfe gegenüber einem breitgefächerten Verbandswesen, das die deutschen Bischöfe nach dem Zweiten Weltkrieg wiederbelebt hatten, nach italienischem Vorbild „einer einheitlich organisierten Katholischen Aktion mit ihren Gliederungen den Vorzug“ gegeben[27]. Das „Modell des österreichischen Laien-

---

23 *Rahner,* Strukturwandel (Anm. 22), S. 129.

24 *Paul M. Zulehner,* Religiös-kirchliche Daten in Österreich, in: HerKorr 28 (1974), S. 580–584, hier 580, unter Hinweis auf *dens.*, Verfällt die Kirchlichkeit in Österreich?, Graz 1971; zu ähnlichen Tendenzen in der Bundesrepublik Deutschland s. *Franz Groner,* Trends in der katholischen Kirche im Bundesgebiet Deutschland nach dem Konzil, in: HerKorr 28 (1974), S. 251–257.

25 *Fritz Csoklich,* Die a-religiöse Religiosität des Österreichers. Verdunstende Kirchlichkeit unter barocken Kringeln, in: HerKorr 28 (1974), S. 405–412, hier 408, unter Hinweis auf Paul M. Zulehner.

26 Zitiert nach *Csoklich,* Religiosität (Anm. 25), S. 405 f.

27 *Fritz Csoklich,* Zwischenbilanz des „Pastoralismus“. Die Kirche in Österreich vor neuen Fragen, in: HerKorr 37 (1983), S. 377–382, hier 377; s. auch *Ingeborg Schödl,* Vom Aufbruch in die Krise. Die Kirche in Österreich ab 1945 (= Editio Ecclesia semper reformanda 6), Innsbruck / Wien 2011, S. 39–41. Für *Paul M. Zulehner,* Die kirchlichen Institutionen, in: Heinz Fischer (Hrsg.), Das politische System Österreichs, Wien 1974, S. 625–641, hier 629, war die Katholische Aktion „die längste Zeit ein verlängerter Arm der kirchlichen Hierarchie, hat aber

rats als überdiözesaner Sammlung aller Laienverbände, -organisationen und -bewegungen" wurde Ende der 1960er Jahre „in Europa (als) beispielgebend" gesehen[28].

Die Diözese Innsbruck war in einer besonderen Situation. Gläubige und Gebiet der heutigen Diözese Innsbruck gehörten lange Zeit der Diözese Brixen an. Die Grenzziehung am Brenner infolge des Ersten Weltkriegs und die Neuordnung der Staatsgrenzen durch den Staatsvertrag von Saint-Germain-en-Laye, der am 16. Juli 1920 in Kraft trat, hatten nicht nur politische Auswirkungen für das Land Tirol, sondern auch Auswirkungen auf die kirchliche Verwaltung und das Leben der Diözese Brixen. Der seit Dezember 1918 in Innsbruck seitens des Bischofs von Brixen eingerichteten bischöflichen Kanzlei folgte im Jahr 1921 für den Teil der Diözese Brixen, der auf dem Gebiet der neuen österreichischen Republik lag (Nord- und Osttirol, Vorarlberg), die Errichtung einer Apostolischen Administratur „Innsbruck-Feldkirch", deren Leitung dem damaligen Weihbischof von Brixen und gleichzeitigen Generalvikar für Vorarlberg, Dr. Sigismund Waitz[29], übertragen wurde. Dieser wurde am 12. Dezember 1925 zum Apostolischen Administrator von Innsbruck-Feldkirch (1925–1938) mit allen Rechten eines Residentialbischofs ad nutum Sanctae Sedis ernannt und zugleich seines Amtes als Weihbischof von Brixen (1913–1925) enthoben[30]. „Damit war das bei Österreich verbliebene Gebiet der Diözese Brixen zu einem selbständigen kirchlichen Verwaltungssprengel geworden und die von Waitz so entschieden abgelehnte Teilung faktisch vollzogen."[31] Bereits

---

durch die Redefinition des Laien auf dem Konzil einerseits eine gewisse Unabhängigkeit von den Bischöfen erreicht; sie ist andererseits durch die Errichtung der … Mitbestimmungsgremien für Laien in eine gewisse Identitätskrise geraten". Grundlegend *Ferdinand Klostermann*, Das organisierte Apostolat der Laien und die Katholische Aktion. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte, in: Ferdinand Klostermann / Hans Kriegl / Otto Mauer / Erika Weinzierl (Hrsg.), Kirche in Österreich 1918–1965, Bd. 2, Wien / München 1967, S. 68–137.

28 *Ernst Waldstein-Wartenberg,* Das Laienapostolat in Österreich nach Christifideles laici, in: Pax et Iustitia. FS für Alfred Kostelecky zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Hans Walther Kaluza / Hans R. Klecatsky / Heribert Franz Köck / Johannes Paarhammer, Berlin 1990, S. 69–78, hier 78. Sigismund Waitz führte mit dem 1922 gegründeten Tiroler Katholikensekretariat erstmals im deutschen Sprachraum die KA ein.

29 Vgl. *Josef Gelmi,* Art. Waitz, Sigismund (1864–1941), in: Erwin Gatz (Hrsg.), Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945, Berlin 1983, S. 787–791; *Helmut Alexander* (Hrsg.), Sigismund Waitz. Seelsorger, Theologe und Kirchenfürst, Innsbruck-Wien und Bozen 2010; s. auch *Michael Fliri,* Waitz als Generalvikar in Vorarlberg, in: Alexander, Waitz (Anm. 29), S. 137–172.

30 Siehe *Helmut Alexander,* Sigismund Waitz – Vom Brixner Weihbischof und Generalvikar von Vorarlberg zum Apostolischen Administrator von Innsbruck-Feldkirch, in: *ders.,* Waitz (Anm. 29), S. 173–224; *Manfred Scheuer,* Politik und Seelsorge. Ein Blick in Bischöfliche Hirtenworte und Verlautbarungen von Bischof Waitz (1919–1938), ebd., S. 225–264.

31 *Josef Franckenstein,* Von der Apostolischen Administratur Innsbruck-Feldkirch zur Diözese Innsbruck, in: Jahrbuch der Katholischen Kirche in Österreich 1998. Hrsg. vom Sekretariat der Österreichischen Bischofskonferenz, Wien 1998, S. 81–83, hier 82; s. auch *Bruno Wechner,* Die Apostolische Administratur Innsbruck-Feldkirch, in: ÖAKR 3 (1952), S. 69–85; *Josef Gelmi,* Kirchengeschichte Tirols, Innsbruck / Wien / Bozen 1986, bes. S. 228–231; *ders.*,

Art. III § 2 des zur Zeit des Ständestaates zwischen dem Heiligen Stuhle und der Republik Österreich am 5. Juni 1933 abgeschlossenen Konkordats hat eine Weiterentwicklung in den Blick genommen: „Es besteht grundsätzlich Einverständnis darüber, dass die Apostolische Administratur ‚Innsbruck-Feldkirch' zur Diözese ‚Innsbruck-Feldkirch' mit dem Sitz in Innsbruck erhoben wird und ein eigenes Generalvikariat für den Vorarlberger Anteil der neuen Diözese mit dem Sitz in Feldkirch erhält ... Die Durchführung dieser grundsätzlichen Einigung erfolgt durch besondere Vereinbarung zwischen dem Heiligen Stuhl und der Bundesregierung, sobald insbesondere bezüglich der neu zu errichtenden Diözese ‚Innsbruck-Feldkirch' die nötigen Vorkehrungen getroffen sind."[32] Eine Genehmigung des Apostolischen Stuhls zur Errichtung der neuen Diözese ist jedoch bis zum 13. März 1938, dem Tag des Anschlusses Österreichs an Deutschland, nicht erfolgt. Die Ernennung des Apostolischen Administrators Sigismund Waitz am 10. Dezember 1934 zum Erzbischof von Salzburg und dessen neuerliche Bestätigung am 17. Jänner 1935 in seiner bisherigen Funktion als Apostolischer Administrator brachten für die Apostolische Adminstratur eine Situation mit sich, die aus pastoralen Gründen nicht aufrechtzuerhalten war. Daher erfolgte am 15. Oktober 1938 die Ernennung des bisherigen Regens des Innsbrucker Priesterseminars, DDr. Paulus Rusch, zum Apostolischen Administrator (1938–1964), ohne dass allerdings eine Verständigung mit der Reichsregierung erfolgt war[33]. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde die vom Konkordat geforderte Erhebung der Apostolischen Administratur „Innsbruck-Feldkirch" zu einer eigenen Diözese angegan-

Geschichte der Kirche in Tirol. Nord-, Ost- und Südtirol, Innsbruck / Wien / Bozen 2001, bes. S. 484–541; *Josef Franckenstein / Erwin Gatz / Josef Gelmi,* Bistum Innsbruck (1964–68: Feldkirch) (Kirchenprovinz Salzburg), in: Erwin Gatz (Hrsg.) unter Mitwirkung von C. Brodkorb / R. Zinnhobler, Die Bistümer der deutschsprachigen Länder von der Säkularisation bis zur Gegenwart, Freiburg / Basel / Wien 2005, S. 366–376; Geschichte der Diözese Innsbruck, in: Bischöfliches Ordinariat der Diözese Innsbruck (Hrsg.), Schematismus der Diözese Innsbruck 2004, Innsbruck o. J. (XXXI. Ausgabe. Stand vom 15.12.2003), S. 14–23; *Wolfgang Ingenhaeff,* Lehrer, Richter, Hirten. Die Bischöfe Tirols. Für Bischof Paulus Rusch, der 42 Jahre lang Geschick und Geschichte der Diözese Innsbruck entscheidend bestimmte, Innsbruck 1981, bes. S. 130–154.

32 Concordato fra la Santa Sede e la Republica Austriaca / Konkordat zwischen dem Heiligen Stuhle und der Republik Österreich vom 5. Juni 1933, in: AAS 26 (1934), S. 249–282, 251 f.; zur Zwischenkriegszeit s. bes. *Josef Gelmi,* Die Kirche Tirols seit 1918, in: Anton Pelinka / Andreas Maislinger (Hrsg.), Handbuch zur neueren Geschichte Tirols, Bd. 2: Zeitgeschichte. 2. Teil: Wirtschaft und Kultur, Innsbruck 1993, S. 443–463, hier 449–451.

33 *Wechner,* Administratur (Anm. 31), S. 75; s. auch *Helmut Alexander,* Der „rote" Bischof. Paul Rusch und Tirol – Aspekte seines sozialen Engagements und gesellschaftspolitischen Selbstverständnisses (= Geschichte und Ökonomie 15), Innsbruck / Wien / Bozen 2005, S. 88 f.; *Gelmi,* Kirche (Anm. 32), S. 454–456; *Josef Gelmi,* Art. Rusch, Paul (* 1903), in: Gatz, Bischöfe 1785/1803 (Anm. 29), S. 637–638; *Helmut Alexander,* Bischof DDr. Paul Rusch (1903–1986). Eine biographische Skizze, in: Helmut Alexander / Bernhard Kriegbaum (Hrsg.), Bischof Paulus Rusch. Wächter und Lotse in stürmischer Zeit. Gedenkschrift, Innsbruck 2004, S. 9–31. Dieser Umstand brachte während der Amtszeit des Bischofs gewisse Nachteile mit sich.

gen. Sie konnte jedoch erst am 6. August 1964 erfolgen, nachdem die Anerkennung der Gültigkeit des Konkordats von 1933 durch die österreichische Regierung (1957) erfolgt war[34]. Kirchlich gesehen stand sie auch in Zusammenhang mit der Errichtung der Diözese Bozen-Brixen und nicht zuletzt auch im Zusammenhang mit den vom Zweiten Vatikanischen Konzil geforderten Überlegungen zur Neuumschreibung der Diözesanstruktur. Paulus Rusch wurde am 26. September 1964 zum ersten Diözesanbischof der Diözese Innsbruck-Feldkirch (1964–1968) ernannt[35]. Erst am 8. Dezember 1968 erfolgte die Abtrennung Vorarlbergs von der bisherigen Diözese Innsbruck-Feldkirch und die Erhebung zu einer eigenen Diözese Feldkirch[36].

Der kirchliche Aufschwung, den die Kirche von Innsbruck in den zurückliegenden Jahren genommen hatte, „begann allerdings mit zunehmendem Wohlstand allmählich wieder zu erlahmen“[37]. Eine religiös-soziologische Untersuchung, mit der die Diözese Innsbruck im Rahmen der Vorüberlegungen zu einer Diözesansynode das Institut für kirchliche Sozialforschung (IKS) Wien am 18. März 1971 beauftragt hatte[38], brachte

---

34 Vgl. Päpstliche Bulle zur Errichtung der Diözese Innsbruck vom 6. August 1964, in: Verordnungsblatt für die Diözese Innsbruck, 40. Jg., 4. Jänner 1965, Nr. 1, TOP 1, S. 1 f.; s. auch Seelsorgeamt der Diözese Innsbruck (Hrsg.), Ich bin bei Euch. Mt 28,20. 25 Jahre Diözese Innsbruck, Innsbruck o. J. [1989]; s. auch *Josef Gelmi,* 40 Jahre Diözese Bozen-Brixen. Ein geschichtlicher Rückblick, in: Katholisches Sonntagsblatt Nr. 37, 19.9.2004; *Wilhelm Egger,* Berufung einer Ortskirche. 40 Jahre seit der Neuordnung der Diözese Bozen-Brixen / La vocazione di una Chiesa locale. A 40 anni dal riasetto territoriale della Diocesi di Bolzano-Bressanone / Vocaziun de na diozeja. 40 agn dala reorganisaziun dla Diozeja Bulsan-Persenon. Referat anlässlich der Seelsorgetagung in Brixen, am 25. August 2004, in: Folium Dioecesanum XL, October 2004, Nr. 10, S. 328–352.

35 Vgl. Päpstliche Bulle zur Ernennung des ersten Bischofs von Innsbruck vom 26. September 1964, in: Verordnungsblatt für die Diözese Innsbruck, 40. Jg., 4. Jänner 1965, Nr. 1, TOP 2, S. 2; s. auch Päpstliche Bulle an Klerus und Volk der Diözese Innsbruck vom 26. September 1964, ebd., TOP 3, S. 3; Protokoll über die Besitzergreifung durch den hochwürdigsten Herrn Bischof Paulus Rusch vom 7. Dezember 1964, ebd., TOP 7, S. 5. Paulus Rusch war von 1968–1980 Diözesanbischof der Diözese Innsbruck. Vgl. Rücktrittsangebot des Diözesanbischofs Dr. Paulus Rusch nicht angenommen, in: Verordnungsblatt für die Diözese Innsbruck, 54. Jg., 1. Februar 1979, Nr. 1, TOP 1, S. 1.

36 Vgl. Päpstliche Bulle über die Teilung der Diözese Innsbruck-Feldkirch und die Errichtung der Diözese Feldkirch vom 8. Dezember 1968, in: Verordnungsblatt für die Diözese Innsbruck, 44. Jg., 10. Jänner 1969, Nr. 1, TOP 1, S. 1 f.; insgesamt *Josef Gelmi,* Art. Innsbruck (bis 1968: Innsbruck-Feldkirch), in: Erwin Gatz (Hrsg.), Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder. 1945–2001. Ein biographisches Lexikon, Berlin 2002, S. 273–276; *ders.,* Die Errichtung der Diözesen Bozen-Brixen, Innsbruck-Feldkirch und Feldkirch. Eines der spannendsten Kapitel der neueren Tiroler Kirchengeschichte, in: Alexander / Kriegbaum, Bischof Paulus Rusch (Anm. 33), S. 100–121; s. auch Hirtenbrief von Bischof *Elmar Fischer* zum Advent 2008. Schwerpunkt seines Hirtenbriefs ist das 40-Jahr-Jubiläum der Diözese: http://www.kath-kirche-vorarlberg.at/artikel/2008/40-jahre-dioezese-feldkirch-2013-zwischen-vergangenheit-und-zukunft (eingesehen am 22.05.2012).

37 *Gelmi,* Kirche (Anm. 32), S. 459. So wurde als besondere Seelsorgsaufgabe 1968/69 erklärt: „Brüderliche Gemeinde aus gefestigtem Glauben“. Vgl. Verordnungsblatt für die Diözese Innsbruck, 43. Jg., 1. Oktober 1968, Nr. 9, TOP 58, S. 34 f., hier 34.

38 Vgl. Vereinbarung zwischen der Diözese Innsbruck und dem Institut für kirchliche Sozialforschung vom 18.3.1971, in: Archiv der Diözese Innsbruck (DA Ibk); s. Institut für kirchliche Sozialforschung (IKS) Wien, Zur

zutage, dass in der Diözese Innsbruck zwar 93 % der katholischen Gläubigen den christlichen Glauben für notwendig erachten, Gläubige jedoch einzelne Wahrheiten der christlichen Botschaft, wie z. B. den Glauben an die Auferstehung mit Leib und Seele (35 %), unterschiedlich bejahen. 44 % sahen sich wegen Uneinheitlichkeit der Glaubensverkündigung verunsichert. 17 % gingen praktisch nicht mehr und 15 % nur an Festtagen zur Kirche. 43 % bezeichneten sich als religiös indifferent. 7 % gaben eine Mitarbeit in der Pfarre an. Mit Blick auf die Priester wurden eher Bemühungen um die Seelsorge als um die Gestaltung der Riten erwartet, ebenso eine Entlastung von administrativen und finanziellen Aufgaben. Bezüglich einer christlichen Lebenspraxis fiel auf, dass der kirchliche Einfluss in vielen Bereich, wie z. B. der Frage der Abtreibung, der Euthanasie, der Einstellung zur Pille oder der Wiederheirat von geschiedenen Gläubigen, zurückgegangen war. Die Diözese Innsbruck zählte damals ca. 380.000 Katholiken in 277 Pfarren und Seelsorgestellen, was gegenüber dem Jahr 1950 eine Zunahme von 22 % bzw. 10 % bedeutete, wobei allerdings 31 Seelsorgestellen unbesetzt waren[39]. Die Zahl der im Diözesandienst tätigen Priester war rückläufig, jene der Kirchenaustritte jedoch steigend[40].

Bereits nach Abschluss des Zweiten Vatikanischen Konzils verstärkte sich unter Otto Mauer, der seit 1946 Geistlicher Assistent der Katholischen Aktion in Österreich war[41] und „beim Wiederaufbau der kirchlichen Strukturen nach 1945 eine zentrale Rolle“[42] gespielt hatte, der Wunsch nach „Einberufung eines österreichischen Nationalkonzils“[43]. Letztendlich hatte ja Papst Paul VI. am Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils die Umsetzung dieses Konzils in das kirchliche Leben gefordert[44]. So dachte Österreich nach

religiösen Situation in der Diözese Innsbruck. Ergebnisse einer religionssoziologischen Umfrage, 2 Teile, Wien, im Dezember 1970 (Arbeitsnummer 96 und 97); s. auch die Zusammenfassung von: *Sepp Fill,* Die 1. Synode der Diözese Innsbruck. Versuch einer Chronik, in: Bischöfliches Ordinariat (Innsbruck) – Synodenbüro (Hrsg.), Miteinander für alle. Das Pastoralprogramm der Diözese Innsbruck nach der Synode 1971–1972, Innsbruck o. J. [1974], S. 165–190, hier 174 f.

39 Diese Zahl und weitere Zahlen in Rednerunterlage der I. Wahlmännerkonferenz, in: DA Ibk.

40 *Alexander,* Der „rote“ Bischof (Anm. 33), S. 254, nennt für 1970: 326 gegenüber 1951: 364; zu den Kirchaustritten ebd., S. 267.

41 *Schödl,* Aufbruch (Anm. 27), S. 39 f.: „Was die Aufgabe der KA sein sollte, darüber hatte vor allem Otto Mauer eine klare Zielvorstellung: ‚… dass nichts mehr im öffentlichen Leben Österreichs geschehen kann, wozu nicht – falls religiöse oder ethische Erheblichkeit gegeben ist – die Katholische Aktion ihr Urteil und ihre Meinung bekannt gibt: sofern die Bischöfe sich nicht selbst äußern‘.“

42 *Schödl,* Aufbruch (Anm. 27), S. 49; s. auch ebd., 48–51; *Otto Mauer,* Situation 1965. Die österreichische Kirche im Zeitalter des ökumenischen Konzils, in: Ferdinand Klostermann / Hans Kriegl / Otto Mauer / Erika Weinzierl (Hrsg.), Kirche in Österreich 1918–1965, Bd. 1, Wien / München 1966, S. 387–403.

43 Siehe Österreich-Synode im Aufschwung, in: HerKorr 28 (1974), S. 37–40, hier 37.

44 Vgl. *Jörg Ernesti,* Paul VI. Der vergessene Papst, Freiburg / Basel / Wien 2012, S. 79–86, 107–109 u. 120–126; vgl. auch Apostolisches Lehrschreiben Papst Pauls VI. anlässlich des fünften Jahrestages der Beendigung des

den Niederlanden „am frühesten an eine Durchführung einer nationalen Synode“[45]. Die österreichische Kirche hatte damals verschiedene synodale Prozesse im Blick, die sich in einzelnen Ländern Europas abzeichneten, so vor allem – neben dem Pastoralkonzil der niederländischen Kirche (1968–1970) – die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1971–1975)[46], die Synode in der Schweiz (Synode 72) in den Jahren 1972–1975 sowie die Pastoralsynode der Jurisdiktionsbezirke in der DDR, die von 1973–1975 stattgefunden hat. Dabei war die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (Würzburger Synode), wie auch die anderen Versammlungen, in kirchenrechtlicher Hinsicht „ein neuartiges Konstrukt, weil die Synodalen aus allen Ständen der Kirche kamen und an den Beratungen der Synode gleichberechtigt teilnahmen“[47].

Die Österreichische Bischofskonferenz konnte sich jedoch auf ihrer Frühjahrsversammlung vom 29. März 1966 nicht auf die Durchführung einer Synode im Sinn einer Nationalsynode einigen. Vielmehr haben sich die österreichischen Bischöfe am 29. März 1966 gegen eine gesamtösterreichische Synode ausgesprochen[48]. Der nach Konzilsende gereifte Plan scheiterte, wie ein Zeitzeuge bemerkt, „an dem ausgeprägten Diözesanpartikularismus (in extremis ausgedrückt in der ‚Ost-West-Spannung‘ Wien – Innsbruck), der zugleich ein Landespartikularismus ist“[49]. Die österreichische Kirche entschied sich für die Einberufung und Abhaltung von Diözesansynoden. In der Folgezeit haben sieben der inzwischen neun österreichischen Diözesen[50] eine Diözesansynode abgehalten: Salzburg (16.–19. Oktober 1968; Vorarbeiten seit 1966), Wien (1968–1971); Gurk-Klagenfurt

Zweiten Vatikanischen Konzils (8. Dezember 1970); abgedr. in: Verordnungsblatt für die Diözese Innsbruck, 46, Jg., 15. Jänner 1971, Nr. 1, TOP 1, S. 1–5.

45 Synodenvielfalt in Österreich, in: HerKorr 25 (1971), S. 34–37, hier 34.

46 Vgl. *Heribert Hallermann,* Art. Gemeinsame Synode, in: LKStKR 2 (2002), S. 41–44.

47 *Stephan Haering,* Autorität und Synodalität im Gesetzbuch der lateinischen Kirche, in: Böttigheimer / Hofmann, Autorität (Anm. 5), S. 297–320, hier 311, unter Hinweis auf *Heribert Hallermann,* Die Würzburger Synode – ein Maßstab für synodale Prozesse?, in: Recht – Bürge der Freiheit. Festschrift für Johannes Mühlsteiger SJ zum 80. Geburtstag. Hrsg. von Konrad Breitsching / Wilhelm Rees (= KStuT 51), Berlin 2006, S. 621–644, hier 629–637.

48 Lediglich eine gesamtösterreichische Studienkommission für die nachkonziliaren Arbeiten wurde eingerichtet, die am 7. Juni 1966 erstmals zusammengetreten ist. Zum ÖSV s. *Rees,* Der Österreichische Synodale Vorgang (Anm. 1), S. 131–180.

49 Synodenvielfalt (Anm. 45), S. 34.

50 In der Diözese Graz-Seckau kam es trotz Vorbereitungen vermutlich wegen des Bischofswechsels im Jahr 1968/69 zu keiner Diözesansynode. Die Diözese Feldkirch wurde erst im Jahr 1968 als eigene Diözese gegründet, so dass es für eine Synode wohl zu früh gewesen wäre.

(1970–1972), Linz (1970–1972), Eisenstadt (1970–1971), Innsbruck (1971–1972)[51] und St. Pölten (1971–1972). „Im Ergebnis … führten die Diözesansynoden zu dem Vorteil, dass sich wesentlich größere Kreise der Gläubigen an den Diskussionen beteiligen konnten, als es bei einer Nationalsynode möglich gewesen wäre."[52]

4 Vorbereitung der Innsbrucker Diözesansynode

Die „Diözesansynode Innsbruck 1971/1972" war die erste Synode in der noch jungen Diözese Innsbruck[53]. Die Frage nach einer Diözesansynode ist in der Diözese Innsbruck erstmals in einer Vorstandssitzung der Katholischen Männerbewegung (KMB) am 18. April 1968 diskutiert worden[54]. „Die Argumentation ging damals von der drohenden Erlahmung des Konzilsgeistes und der anregenden Wirkung des Synodenvorhabens in Salzburg aus, fand aber bald zu originären Überlegungen wie: In der Synode wird Kirche als Volk Gottes konkret; die Diözese sollte nach der Diözesanerhebung (1964) und nach der Abtrennung Vorarlbergs (1968) die Chance einer geistigen Selbstfindung und einer künftigen Pastoralplanung nützen; Priester und Laien hätten an einer Synode ein großes sammelndes Ziel, u. ä. m."[55] Wenngleich auch der damalige Diözesanbischof Paulus Rusch, der selbst am Zweiten Vatikanischen Konzil teilgenommen hatte[56], die Abhaltung einer Diözesansynode im Blick hatte, allerdings erst, nachdem die Ausführungsbestimmungen zur Liturgiereform, die das Zweite Vatikanische Konzil in die Wege geleitet

---

51 Vgl. Bischöfliches Ordinariat (Innsbruck) – Synodenbüro, Miteinander (Anm. 38); *Werner Kunzenmann,* „Miteinander für alle". Die erste Innsbrucker Diözesansynode (1971–1972), in: Alexander / Kriegbaum, Bischof Paulus Rusch (Anm. 33), S. 122–130. Auch in der Diözese Bozen-Brixen fand eine Diözesansynode in den Jahren 1970–1973 statt. Statut, Geschäfts- und Wahlordnung der Diözesansynode Bozen-Brixen (1970–1973) sind abgedr. in: *Hartelt,* Regionalsynoden (Anm. 4), S. 315–323 f.

52 Das Ende der Österreich-Synode, in: HerKorr 28 (1974), S. 368–372, hier 368.

53 Zu den Synoden in Brixen s. *Franz Grass,* Die alten Brixner Synoden als Vorgänger der Innsbrucker Diözesansynode, in: Bischöfliches Ordinariat (Innsbruck) – Synodenbüro, Miteinander (Anm. 38), S. 152–163. Von 1186 bis 1900 gab es 27 Diözesansynoden in der alten, ungeteilten Diözese Brixen. Zur aktuellen Diözesansynode 2013 s. unten 6.

54 So *Fill,* Synode (Anm. 38), S. 165; s. insgesamt ebd.; *Kunzenmann,* Miteinander (Anm. 51). Material zur Innsbrucker Diözesansynode 1971/72 findet sich im Archiv der Diözese Innsbruck, allerdings weithin noch nicht geordnet. Für die Möglichkeit der Einsichtnahme dankt Verfasser dem Leiter des Diözesanarchivs, Herrn Dr. Martin Kapferer.

55 *Fill,* Synode (Anm. 38), S. 165.

56 Siehe *Lothar Lies,* Bischof Paulus Rusch und das Zweite Vatikanische Konzil (1959–1965), in: Alexander / Kriegbaum, Bischof Paulus Rusch (Anm. 33), S. 79–99.

hatte, vorliegen würden[57], erwartete er sich eine Stellungnahme bzw. Meinungsäußerung der Katholischen Aktion[58]. Daher hatte sich der Diözesanausschuss der Katholischen Aktion Tirol am 17. Mai 1969 mit dem Thema „Diözesansynode“ befasst[59]. Das Thema Synode wurde am 12. Juni 1969 auch im Diözesanpastoralrat (Priester- und Laienrat) beraten, wobei Bischof Rusch selbst referiert sowie Ziel und Arbeitsplan einer möglichen Diözesansynode benannt hat[60]. Der Diözesanpastoralrat sprach sich für die Vorbereitung einer 1. Synode in der Geschichte der jungen Diözese Innsbruck aus[61]. Die Entscheidung für eine Diözesansynode fiel mit 24 Ja-Stimmen (8 Nein-Stimmen, 14 Stimmenthaltungen). Bischof Rusch bestätigte den Beschluss, der bei manchen aufgrund des knappen Abstimmungsergebnisses nicht gerade Begeisterung auslöste[62]. Das Arbeitsjahr 1969/70 sollte gemäß einem Beschluss des Diözesanpastoralrats vom 19. September 1969 der

57 Rusch hatte sich sofort nach Beendigung des Zweiten Vatikanischen Konzils entschieden, dass in Innsbruck „die Diözesansynode erst dann durchgeführt werden soll, wenn die wichtigsten Ausführungsbestimmungen zur Liturgiereform erschienen sind“. Die Tatsache, dass nicht sogleich nach dem Konzil in der Diözese Innsbruck eine Diözesansynode angekündigt worden ist, während alle anderen österreichischen Diözesen bereits mit der Ankündigung bzw. Durchführung von Diözesansynoden begonnen haben, wurde von gewissen Kreisen in und außerhalb der Diözese „als Zeichen dafür gewertet, daß sich in unserer Diözese der Konservatismus etabliert habe, der die aktiven Kräfte im kirchlichen Leben nicht aufkommen lassen möchte“. So Seelsorgeamtskonferenz, „Die seelsorgliche Jahresaufgabe 1969/70“ vom 24.9.1969, in: DA Ibk.

58 Vgl. Protokoll der Diözesanausschußsitzung der KA vom 27.10.1969, TOP I.1, in: DA Ibk, wo zum Protokoll der Sitzung vom 29.9.1969 bemerkt wird, dass „die Feststellung Dr. Zangerles: ‚Der HH. Bischof ist grundsätzlich mit der Errichtung einer Synodenkommission und eines Synoden-Sekretariates einverstanden‘ … nur richtig (ist) mit der Ergänzung, daß beides im Arbeitsjahr 1969/70 nicht in Frage komme“. Bischof Rusch stellte in seinem Hirtenwort zum Konzilsbeginn heraus, dass es in der heutigen Zeit um ein dreifaches gehe: „um Anpassung an die Aufgaben der Gegenwart, um Ausstrahlung in die Welt, um ein Klima der Einheit“. Vgl. *Paulus Rusch,* Hirtenwort zum Konzilsbeginn vom 30. September 1962, in: Verordnungsblatt für das Gebiet der Apostolischen Administratur Innsbruck-Feldkirch, 37 Jg., 1. Oktober 1962, Nr. 9, TOP 53, S. 41–43; s. auch *ders.,* Fastenhirtenbrief 1966: Über den Konzilsgeist, in: Verordnungsblatt für die Diözese Innsbruck, 41. Jg., 15. Februar 1966, Nr. 2, TOP 15, S. 7 f.

59 Allgemein und zur Katholischen Aktion der Diözese Innsbruck s. *Hubert Giesriegl,* Katholische Aktion – heute noch aktuell, in: Seelsorgeamt der Diözese Innsbruck, Ich bin bei Euch (Anm. 34), S. 89–93, der ebd., 92, von einer tiefen Krise der KA in den späten Sechziger- und den Siebzigerjahren spricht.

60 Rusch legte dem Pastoralrat folgende Themen zur Diskussion vor: „Familienhafte Pfarrgemeinde, Förderung des Diakonates, weiterer ökumenischer Fortschritt, Abschluss der Dekanatsgliederung, Hebung von Mangelberufen (Priester, Lehrer, Erzieher, Fürsorger, Pflegeberufe), Sozialgefüge: Tirol – Sozialland, Erholungsland, Familienland“. Vgl. Brief des Synodensekretärs Dr. *Sepp Fill* an alle Pfarrlaienräte und an die Vorstände der Gliederungen der Kath. Aktion sowie aller katholischen Organisationen in der Diözese Innsbruck, „Vorbereitung der Diözesansynode – Jahresarbeit 1970/71“ (ohne Datum), S. 2 f., in: DA Ibk.

61 Siehe *Paulus Rusch,* Dekret über die Einberufung der 1. Synode der Diözese Innsbruck vom 1. Februar 1971, in: Verordnungsblatt für die Diözese Innsbruck, 46. Jg., 12. Februar 1971, Nr. 3, TOP 10, S. 13.

62 Manche sahen der Diözesansynode „nicht gerade begeistert entgegen, da der Beschluss des Pastoralrates „nicht einstimmig gefaßt worden ist“. Vgl. Seelsorgeamtskonferenz, Jahresaufgabe 1969/70 (Anm. 57).

synodalen Gesinnungsbildung dienen[63]. Näherhin war die Abhaltung von Dekanats- und so genannten Talschaftstagen für die Mitglieder der KA und für die Pfarrlaienräte unter dem Thema „Mündigkeit, Dialogfähigkeit, Einmütigkeit" vorgesehen. Bald jedoch wurde auf diesen Veranstaltungen die Frage nach einem gewählten Pfarrgemeinderat aufgeworfen[64]. Am 2. September 1969 richtete der Diözesanausschuss der KA einen eigenen Arbeitskreis „Synode" ein[65], zu dessen Leiter in der ersten Sitzung Dr. Werner Kunzenmann gewählt wurde. Wie Dr. Sepp Fill, der spätere Synodensekretär, berichtet, setzte parallel zu den Bemühungen der KA und der Pfarrlaienräte „zögernd auch beim Klerus die Synodendiskussion ein, die dann in den Casus VIII der Kleruskonferenzen (Frühjahr 1970) mündete"[66]. U. a. sollten eine vom Seelsorgeamt der Diözese erstellte Predigtunterlage zum Thema „Kirche" sowie Vorträge „die Diözese als ganze auf die Synode als Chance eines geistigen Aufbruchs" vorbereiten[67]. Noch während der Vorbereitungsphase der Innsbrucker Diözesansynode stimmte Bischof Rusch der Erstellung von „Richtlinien für den Pfarrrat" zu[68]. Auf der Tagung des Diözesanpastoralrats am 10. und 11. September 1970, bei der Bischof Rusch über den „Religiös-kirchlichen Stand unserer Diözese" referierte, wurde das Jahresprogramm 1970/71 beschlossen, näherhin die allgemeinen Pfarrgemeinderatswahlen am Sonntag, den 15. November 1970[69], die Wahl der Synodalen für

63 Vgl. die „Besondere Jahresaufgabe 1969/70", Nr. 4, in: Verordnungsblatt für die Diözese Innsbruck, 44. Jg., 20. September 1969, Nr. 7, TOP 55, S. 31: „Priester- und Laienrat beschließen: Im Laufe dieses Arbeitsjahres werden Dekanats- und Talschaftstage für die Laienräte und Lombardikurs-Teilnehmer zur synodalen Gesinnungsbildung durchgeführt. Damit möge zugleich eine Aktivierung der Laienräte verbunden sein." Siehe auch Katholische Aktion Innsbruck, Synodale Gesinnungsbildung (Unterlage für die Referenten der Dekanatstage), in: DA Ibk; Seelsorgeamtskonferenz, Jahresaufgabe 1969/70 (Anm. 57); s. auch *Sepp Fill,* Zusammenfassendes Protokoll über die Innsbrucker Dekanatstage 1970, 13. April 1970, in: DA Ibk; ferner die Protokolle der Veranstaltungen in den einzelnen Dekanaten, ebd.

64 Als weitere Themen wurden genannt: Festigung und Wiederherstellung der gemeinsamen Glaubensbasis, Erneuerung des Religionsunterrichts und der religiösen Erwachsenenbildung, Neuordnung der kirchlichen Jugendarbeit, Ausbildung der Priester und der kirchlichen Laienmitarbeiter, Erneuerung der Pastoral der Sakramente, Verbesserung des kirchlichen Informations- und Kommunikationswesens. Vgl. Brief des Synodensekretärs Dr. *Sepp Fill* an alle Pfarrlaienräte (Anm. 60), S. 3.

65 Vgl. Protokoll der 1. Sitzung des Arbeitskreises „Synode" vom 2.10.1969, Haus der Begegnung, Tschurtschenthalerstraße 2 a, in: DA Ibk.

66 *Fill,* Synode (Anm. 38), S. 167; Casus VIII: „Die Dekanatsanliegen zur Synode"; vgl. hierzu die entsprechenden Protokolle der einzelnen Dekanatstage, in: DA Ibk.

67 *Fill,* Synode (Anm. 38), S. 167.

68 Vgl. u. a. Antrag der Priester des Dekanates Telfs an das Seelsorgeamt der Diözese Innsbruck um Ausarbeitung eines Statuts für den Pfarrgemeinderat vom 12.1.1971, in: DA Ibk.

69 Spätestens am 6. Dezember 1970 sollte die Wahl der Wahlmänner, die erste Wahlmännerkonferenz in den einzelnen Dekanaten sowie bis 15. Jänner 1971 die Nominierung der Kandidaten für die Wahl der Laiensynodalen erfolgen. Zwischen dem 1. und 15. Februar 1971 waren die zweiten Wahlmännerkonferenzen mit Wahl der Synodalen vorgesehen.

die Diözesansynode bis Mitte Februar 1971, die Errichtung der Kommissionen, die die Vorlagen für die Synode zu erarbeiten hatten, sowie das Zusammentreffen der Konstituierenden Vollversammlung der Synode am 24./25. April 1971, das dann aufgrund der Bundespräsidentschaftswahlen auf den 1./2. Mai 1971 verlegt wurde. So wurde die Wahl der Pfarrgemeinderäte in der Diözese Innsbruck noch vor Beginn der Diözesansynode möglich[70]. Näherhin hatte sich an Stelle von „Pfarrrat" der vom diözesanen Priesterrat bevorzugte Terminus „Pfarrgemeinderat" durchgesetzt[71]. Die Pfarrgemeinderäte stellten später die so genannten „Wahlmänner" für die Wahl der Laiensynodalen. Themenvorschläge, die von Pfarrgemeinderäten, KA und katholischen Organisationen u. a. eingebracht wurden, sind für die Synode bestimmend geblieben. Aufgrund des Wunsches, die Diözesansynode solle selbst die zu behandelnden Themen bestimmen, musste der eigentlichen Synodenarbeit eine konstituierende Vollversammlung mit der Verabschiedung der Kommissionen und Beratungsgegenstände vorausgehen. Bald schon wurde die „Innsbrucker Synodenkorrespondenz" geschaffen, die mit insgesamt 26 Ausgaben in der Zeit vom 27. Mai 1970 bis zum 17. Dezember 1972 der Information und Kommunikation diente und vom Seelsorgeamt herausgegeben wurde.

Am 1. April 1970 erfolgte die Einrichtung eines Synodensekretariats, das für die Tagungen des Diözesanpriesterrats am 18. Juni 1970 und des Diözesanlaienrates am 26. Juni 1970, in denen eine „meinungsbildende Diskussion über die nächsten Schritte in der Synodenvorbereitung" erfolgen sollte, Unterlagen erarbeitete[72]. Gegen Ende der Sitzung des Priesterrats entfachte sich eine lebhafte Diskussion über das Synodensekretariat. In diesem Sekretariat wurde, wie ein Zeitzeuge bemerkt, „zu viel Macht vermutet bzw. seine zufällige Zusammensetzung kritisiert". In Folge wurden ab dem 2. September 1970 die Mitglieder der Arbeitsausschüsse von Priester- und Laienrat in das Synodensekretariat miteinbezogen[73]. Auch ein offener Brief von Mitgliedern der KHG vom 15. Juni 1970 an Bischof Rusch ging in eine ähnliche Richtung. Die Unterzeichner äußerten die Sorge,

---

70 Vgl. Pastoralrat der Diözese Innsbruck, Richtlinien zum Pfarrgemeinderat und Pfarrgemeinderatswahlordnung 1970 vom 11. September 1970, in: Verordnungsblatt für die Diözese Innsbruck, 45. Jg., 15. September 1970, Nr. 7, TOP 54 und 55, S. 29–33; die Pfarrgemeinderatswahlordnung ist auch abgedr. in: Bischöfliches Ordinariat (Innsbruck) – Synodenbüro, Miteinander (Anm. 38), S. 124–129.

71 Vgl. Protokoll der Diözesanlaienratssitzung vom 26. Juni 1970, in: DA Ibk. Allerdings konnten die bisher in den Pfarren wirkenden Männer- und Frauenrunden „mit der neuen pastoralen Instanz des Pfarrgemeinderates … nicht harmonisiert werden". Vgl. *Kunzenmann,* Miteinander (Anm. 51), S. 123.

72 Vgl. Sekretariat der 1. Synode der Diözese Innsbruck (Hrsg.), Innsbrucker Synodenkorrespondenz, Nr. 02/30.6.1970, S. 1.

73 Vgl. *Fill,* Synode (Anm. 38), S. 169.

„dass am Vorabend der Synode eine Manipulation in Gang gesetzt und eine wirklich konziliare Erneuerung in unserer Diözese verhindert wird“. Für die Vorbereitung der Synode seien stets dieselben Vertreter bestimmter Organisationen verantwortlich, „die somit den Verdacht erwecken, einseitig und festgelegt zu sein, und kaum repräsentativ für die doch wohl vorhandene Pluralität sind, zumal in überwiegender Mehrheit Angestellte des Ordinariats sind“[74]. Anlass war, dass ein bei der KHG angefragter Beitrag für die erste Nummer der Synodenkorrespondenz ohne Begründung nicht abgedruckt worden war.

Der Diözesanpastoralrat beschloss am 22./23. Jänner 1971 die Ordnung für die Wahl der Synodalen, das Programm für deren Schulung und jenes der konstituierenden Vollversammlung, ferner auch das Statut und die Geschäftsordnung der Synode sowie eine Vorlage für die Diskussion über Ziel und Inhalte der Synode. Die Ordnung für die Wahl der Synodalen, das Statut der 1. Synode der Diözese Innsbruck und die Geschäftsordnung für die Vollversammlung der Synode wurden vom Bischof am 25. Jänner 1971 bestätigt. Sie sind mit der Veröffentlichung im Verordnungsblatt für die Diözese Innsbruck vom 27. Jänner 1971 in Kraft getreten[75].

Neu bei den Diözesansynoden, die in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil abgehalten wurden, war die Teilnahme von Laien. Da der CIC/1917 die Teilnahme von Laien an Diözesansynoden nicht vorsah, bedurfte es diesbezüglich einer Sondergenehmigung durch den Apostolischen Stuhl. Dieser hatte die Teilnahme von Laien unter bestimmten Bedingungen gestattet[76], wobei zunehmend das zahlenmäßige Verhältnis von Klerikern und Laien in den Blick kam. Nachdem der Apostolische Stuhl „zunächst die Zulassung von Laien als vollberechtigten Teilnehmern ohne Einschränkung gestattet hatte, beschränkte er sehr bald in fast ängstlicher Reaktion auf gewisse Forderungen nach Mitbestimmung der Laien deren Teilnahme insoweit, als die Zahl der Laien die Zahl der Priester nicht übersteigen dürfe“[77]. Die Einschränkung ging jedoch zunächst

74 Offener Brief von Mitgliedern der KHG vom 15. Juni 1970 an Bischof Rusch, in: DA Ibk.

75 Vgl. Ordnung für die Wahl der Synodalen, am 25.1.1971 von Bischof Rusch bestätigt und am 27.1.1971 in Kraft getreten, in: Verordnungsblatt für die Diözese Innsbruck, 46. Jg., 17. Jänner 1971, Nr. 2, TOP 7, S. 7–9; Statut der 1. Synode der Diözese Innsbruck, am 25.1.1971 von Bischof Rusch bestätigt und am 27.1.1971 in Kraft getreten, ebd., TOP 8, S. 9–11; Geschäftsordnung für die Vollversammlung der Synode, am 25.1.1971 von Bischof Rusch bestätigt und am 27.1.1971 in Kraft getreten, ebd., TOP 9, S. 11 f. Diese Texte und die Geschäftsordnung für die Kommissionen der Synode finden sich auch in: Bischöfliches Ordinariat (Innsbruck) – Synodenbüro, Miteinander (Anm. 38), S. 130–150.

76 Näherhin erfolgten diese Konzessionen im „Vorgriff auf die Reform des CIC“. Vgl. *Schmitz,* Beratungsorgane (Anm. 2), S. 278, Anm. 6.

77 *Schmitz,* ebd., S. 278, Anm. 6.

nicht von Rom, sondern von einzelnen Diözesanbischöfen aus[78]. Dass nicht nur Priester Mitglieder der Synode sein sollten, sondern auch eine große Anzahl Laien an der Diözesansynode teilnehmen sollte, war in der Diözese Innsbruck weithin Konsens. Dass hierzu eine Sondergenehmigung in Rom eingeholt werden musste, da das damals geltende Recht eine Teilnahme von Laien nicht vorsah, war hingegen wohl nicht bekannt. Ein entsprechender Antrag ist erst relativ spät gestellt worden. Näherhin war in der Sitzung des Bischöflichen Konsistoriums am 8. Jänner 1971 darauf hingewiesen worden, dass für die Durchführung der Diözesansynode im Allgemeinen die Bestimmungen des CIC mit bestimmten Einschränkungen, die durch das Zweite Vatikanische Konzil gegeben sind, gelten. Obwohl Bischof Rusch der Auffassung war, „dass die Teilnahme der Laien an der Synode bereits durch das allgemeine Recht sichergestellt wurde“, was nicht zutraf, sollte, wie der damalige Generalvikar der Diözese, Dr. Josef Hammerl, richtigerweise bemerkte, „möglichst rasch in Rom um ein Partikularindult angesucht werden“[79]. In der Sitzung des Consistoriums vom 5. April 1971 konnte dann berichtet werden, dass von Rom „nun die Erlaubnis eingelangt (ist), dass an unserer Diözesansynode Laien teilnehmen können. Aber auch in allen Organisationen der Synode wie Kommissionen, Präsidium u. s. w., muss die Hälfte der Mitglieder Priester sein“[80]. Die Innsbrucker Diözesansynode hatte schließlich einen Laienanteil von 50 %[81], wenngleich in einem Entwurf der Wahlordnung für die Synodalen von „80 Priestern und 60 Laien“ die Rede war. § 3 des Statuts legte 160 Synodalen fest. Der Diözesansynode gehörten schließlich 80 Priester als Synodalen an, wobei zwei Drittel gewählt wurden und ein Drittel durch den Bischof unmittelbar berufen wurde (§ 1 Ziff. 1 Wahlordnung). Die im Dienst der Diözese Innsbruck stehenden Weltpriester und in der Pfarrseelsorge tätigen Ordenspries-

78 Vgl. im Einzelnen *Rees,* Der Österreichische Synodale Vorgang (Anm. 1), S. 128–130.

79 Vgl. Protokoll der Consistoriumssitzung am 8.1.1971, TOP 2 e), in: DA Ibk.

80 Protokoll der Consistoriumssitzung am 5.4.1971, TOP 2 a), in: DA Ibk. Hier findet sich auch der Hinweis, dass der Antrag von Dr. Werner Kunzenmann, das Präsidium auf sieben Mitglieder zu erweitern, erst bei der konstituierenden Sitzung unter dem Tagesordnungspunkt „Statut und Geschäftsordnung“ behandelt werden könne, wobei Kunzenmann jedoch darauf aufmerksam gemacht werden soll, „daß die Synode mit wichtigen pastoralen Problemen und nicht in erster Linie mit formalen Fragen beschäftigt sein müsse“. Vgl. ebd., TOP 2 b und c. Die Tatsache, dass die Frage der Sitzordnung und der Präsidiumsmitgliedschaft hochgespielt wurde, habe bereits einen jungen Priestersynodalen zur Niederlegung seines Mandats veranlasst.

81 Vgl. hierzu und den Verhältniszahlen anderer Synoden *Stefan Ihli,* Synodenteilnehmer und ihre Rechte. Ein Vergleich nachkonziliarer Synoden und anderer diözesaner Versammlungen im deutschen Sprachraum, Tübingen 2000, S. 11; s. auch *ders.*, Synodenteilnehmer und ihre Rechte. Ein Vergleich nachkonziliarer Synoden und anderer diözesaner Versammlungen im deutschen Sprachraum: http://www.nomokanon.de/abhandlungen/003.htm (eingesehen am 22.05.2012).

ter hatten gemäß der Wahlordnung vom 25. Jänner 1971, die am 27. Jänner 1971 in Kraft getreten ist, 43 Synodalen (§ 1 Ziff. 2 Wahlordnung), die männlichen Orden und Kongregationen zehn Priestersynodalen zu wählen (§ 1 Ziff. 3 Wahlordnung). Die Wahl der Priestersynodalen sollte in der Zeit zwischen dem 1. und 15. Februar 1971 „dekanatsweise im Rahmen von Kleruskonferenzen" getätigt werden (§ 2 Wahlordnung), und zwar derart, dass jedes Dekanat für je zehn Priester einen Synodalen stellen konnte (§ 6 Wahlordnung). Die Wahl der Laiensynodalen hatte innerhalb des gleichen Zeitraums „im Rahmen von dekanalen Wahlmännerkonferenzen (zu erfolgen), zu welchen der Dekan einlädt" (§ 11 Wahlordnung). Es waren 53 Laiensynodalen zu wählen (§ 12 Wahlordnung). Die Erstellung der Kandidatenliste oblag der Wahlkommission, die „die bis zum 30. Jänner 1971 von den Wahlmännern beim Dekan eingebrachten Kandidatenvorschläge zu berücksichtigen" hatte. Die Kandidaten waren im Verhältnis zwei Männer, eine Frau, ein Jugendvertreter aufzustellen (§ 16 Wahlordnung)[82]. Allerdings waren die Teilnahmevoraussetzungen in der Diözese Innsbruck im Vergleich mit anderen österreichischen Diözesansynoden am „detailliertesten" und „damit auch am strengsten"[83]. So setzte § 14 der Wahlordnung das Mindestalter auf 21 Jahre herauf; zugleich forderte die Wahlordnung den Vollbesitz der kirchlichen und staatlichen Ehrenrechte sowie die Unterzeichnung des Synodengelöbnisses[84], das vom kirchlichen Recht (vgl. c. 1406 § 1, 1° CIC/1917) her vorgesehen war. Besondere Qualifikationen waren gefordert: positives Verhältnis zur Hierarchie, weitreichende Sozialkontakte, Fähigkeit zu sachlicher Diskussion, ständiger Wohnsitz im Kirchengebiet sowie Unbescholtenheit in Ehe und Beruf[85]. Der Anteil der gewählten Synodalen lag bei 69,4 %[86]. Gemäß § 2 Ziff. 2 der Geschäftsordnung sollte den Synodalen jeweils sechs Wochen vor der Vollversammlung die Einladung samt Tagesordnung und den dazugehörigen Vorlagen zugestellt werden. Wie Sepp Fill berichtet, wurde „wiederholt kritisiert, dass der Pastoralrat der Synode Statut und Geschäftsordnung autoritär vorgegeben habe", ein Vorgehen, das sich jedoch

82 Vgl. bzgl. Mitglieder auch § 3 des Statuts.
83 So *Ihli,* Synodenteilnehmer (Anm. 81), S. 15; s. zu anderen Synoden ebd., 15 f.
84 Das Synodengelöbnis (Bekenntnis des Glaubens) war als Anhang der Wahlordnung beigegeben. Siehe Abdruck in: Bischöfliches Ordinariat (Innsbruck) – Synodenbüro, Miteinander (Anm. 38), S. 130–134, hier 134.
85 Vgl. Brief des Synodensekretärs Dr. *Sepp Fill* an alle Pfarrlaienräte (Anm. 60), S. 1.
86 *Ihli,* Synodenteilnehmer (Anm. 81), S. 16–18, hier 17; s. auch ebd., 48 u. 74. Gemäß § 3 des Statuts waren unter den 160 Synodalen 21 Priestersynodalen, die der Synode ex officio angehörten, und sechs unmittelbar vom Bischof berufene Priestersynodalen sowie 22 vom Bischof unmittelbar berufene Laiensynodalen.

später „als segensreich“ erweisen sollte, da sich die konstituierende Vollversammlung der Innsbrucker Diözesansynode im Unterschied zu anderen österreichischen Synoden nicht in einer Debatte über Statuten und Geschäftsordnung erschöpfen sollte.

Am 27. Februar 1971 fand von 9 bis 17 Uhr die erste Vorbereitungskonferenz für alle Synodalen (1. Synodalenkonferenz) zentral in den Räumen der Katholisch-Theologischen Fakultät in Innsbruck statt[87]. Bischof Rusch referierte über das Thema „Wozu ist die Synode da?“[88]. Anschließend berichtete der Direktor des IKS Wien, Dkfm. H. Bogensberger, über die „Religiöse Situation in der Diözese Innsbruck – Die Ergebnisse der soziographischen Untersuchung“. Es folgte in sechs Arbeitskreisen die Beratung über die thematischen Schwerpunkte der Diözesansynode, die sich in der einjährigen Planung und Diskussion ergeben hatten[89]. Die zweite Konferenz der Synodalen, die an verschiedenen Orten der Diözese stattgefunden hatte, nämlich in Imst (20.3.1971), Innsbruck (21.3.1971), Jenbach (27.3.1971) und Lienz (27.3.1971), diente dem Studium der Vorlagen, der Einübung in die Verhandlungstechnik und der Erarbeitung allfälliger Zusatz- und Änderungsanträge. In dieser Phase hat sich, wie Sepp Fill berichtet, „eine dem Tiroler Charakter entsprechende, nicht ganz vorbehaltlose, freundliche Erwartung“ abgezeichnet, während bis dahin „keine rechte Synodenbegeisterung aufgekommen“ war[90].

87 Zudem fand an der Katholisch-Theologischen Fakultät an den Donnerstagen zwischen dem 18. Februar und dem 1. Juli 1971 eine Vortragsreihe statt, die vor allem der Vorbereitung der Synodalen dienen sollte: Synode und Recht (Prof. Mühlsteiger); Das heutige Kirchenbild (Prof. Gutwenger); Verkündigung und religiöse Bildung (Prof. Meyer); Familienseelsorge (Prof. Croce); Sakramentales Leben und Gottesdienst (Prof. Meyer); Dienst der Kirche an der Welt von heute (Prof. Marlet); Schwerpunkte der kirchlichen Arbeit vor dem Hintergrund der Untersuchung des IKS (Prof. Morel). Auch gab es zwei Forumsdiskussionen über Jugendarbeit und Religionsunterricht.

88 Vgl. Bischof Dr. *Paulus Rusch,* Wozu ist die Synode da?, 1. Synodalkonferenz, 27. Februar 1971, Innsbruck, in: DA, Ibk.

89 Als Schwerpunkte hatten sich folgende sechs Bereiche ergeben: Glaubensverkündigung heute; Gebet, Gottesdienst und Sakramente und das Leben des Einzelnen und der Gemeinde; Familienhafte Pfarre in Stadt und Land; Jugend; Kirche und moderne Arbeitswelt sowie Dienst am Menschen. Vgl. auch Vorlage des Pastoralrates der Diözese Innsbruck zu Konstituierende Vollversammlung „Ziel und Thematik der Synode“, Nr. IV, in: DA Ibk.

90 *Fill,* Synode (Anm. 38), S. 172.

5 Die Innsbrucker Diözesansynode 1971/72

Die konstituierende Vollversammlung der Innsbrucker Diözesansynode fand am 1. und 2. Mai 1971 statt[91]. Sie hatte vor allem die Bestellung der synodalen Organe, die Entscheidung über Ziel und Themen der Synode sowie die Konstituierung der Kommissionen zum Inhalt[92]. Aufgrund der Fülle an Themen, die im Rahmen der Vorarbeiten von verschiedensten Seiten bzw. Personen eingebracht worden sind[93], hat der Pastoralrat der Diözese Innsbruck der konstituierenden Vollversammlung ein Arbeitspapier vorgelegt, in dem die Eingaben der Kleruskonferenzen, der Laienräte und der anderen kirchlichen Gemeinschaften vom Frühjahr 1970, die Ergebnisse der bereits erwähnten soziographischen IKS-Untersuchung „Zur religiösen Situation in der Diözese Innsbruck" vom Frühsommer 1970 sowie die Überlegungen sowohl des Bischöflichen Konsistoriums vom 8. Jänner 1971 als auch des Pastoralrats vom 22./23. Jänner 1971 zusammengefasst waren[94]. Näherhin hatte das Konsistorium in seiner Sitzung am 8. Jänner 1971 herausgestellt, dass sich die Synode „mit der pastoralen Erneuerung aus dem Geist des II. Vatikanischen Konzils unter Berücksichtigung der besonderen Situation unserer Diözese befassen (soll), wie sie sich aus der diözesanen Umfrage und aus der wissenschaftlichen Untersuchung des IKS ergibt". Es befürwortete die aufgrund der Umfrageeingaben erarbeiteten sechs Themenkreise. Die Diözesansynode solle „die Glaubensvertiefung und die Glaubenssi-

91 Der Bischof berief die Synode gemäß c. 357 § 1 CIC/1917 ein. Vgl. *Rusch,* Dekret über die Einberufung (Anm. 61); s. auch Die Mitglieder der 1. Synode der Diözese Innsbruck, in: Verordnungsblatt für die Diözese Innsbruck, 46. Jg., 1. April 1971, Nr. 4, TOP 23, S. 19–21; Nachtrag zur Liste der „Mitglieder der 1. Synode der Diözese Innsbruck", ebd., 46. Jg., 10. Mai 1971, Nr. 5, TOP 33, S. 25; (Zweiter) Nachtrag zur Liste der Synodalen, in: Verordnungsblatt für die Diözese Innsbruck, 47. Jg., 15. Mai 1972, Nr. 3, TOP 33, S. 21; Dritter Nachtrag zur Liste der Synodalen, in: ebd., 15. Juli 1972, Nr. 6, TOP 47, S. 41. Insgesamt scheiden neun Synodalen aus, drei wegen Überarbeitung, drei aus Protest, drei infolge Todes.

92 Vgl. Geschäftsordnung für die Kommissionen der Synode (von der Koordinierungskommission gemäß Synoden-Statut § 8, Abs. 6 erstellt) vom 2. Mai 1971; abgedr. in: Bischöfliches Ordinariat (Innsbruck) – Synodenbüro, Miteinander (Anm. 38), S. 148–150; s. auch Die Koordinierungskommission, in: Verordnungsblatt für die Diözese Innsbruck, 46. Jg., 10. Mai 1971, Nr. 5, TOP 36, S. 28.

93 Themenvorschläge kamen aus Pfarreien, Dekanaten, der Katholischen Arbeiterjugend, der Katholischen Jungschar Tirol, dem Katholischen Akademikerverband, dem Katholischen Familienverband, aus Frauenrunden usw. Auch die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Innsbruck begrüßte den Plan einer Diözesansynode in Innsbruck. Sie sei sich der Bedeutung der Aufgabe bewusst, einer vom Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils getragenen zukunftsorientierten Erneuerung der Diözese zu dienen und möchte dazu nach besten Kräften beitragen. Vgl. Dekanat der Theologischen Fakultät Innsbruck, Brief an das Sekretariat der Synode der Diözese Innsbruck (Dr. Sepp Fill) vom 15.5.1970, in: DA Ibk.

94 Siehe Vorlage des Pastoralrates der Diözese Innsbruck zu Konstituierende Vollversammlung (Anm. 89), Nr. I–IV; insgesamt auch *Fill,* Synode (Anm. 38), S. 172–179. Die im Laufe des Vorbereitungsjahres eingegangenen 788 Eingaben wurden in 28 Schwerpunktbereiche zusammengefasst.

cherheit zum Ziel haben, wobei es nicht nur um die Orthodoxie, sondern auch um die Orthopraxie" gehen müsse. Der von Dr. Ignaz Zangerle als Motto für die Synode eingebrachte Vorschlag „Miteinander für alle" schien „gut geeignet zu sein"[95]. Hinsichtlich des Ziels folgten die Synodalen mit 140 von 154 abgegebenen Stimmen dem Vorschlag des Pastoralrats. Ziel der Synode ist: „Wege aufzuzeigen, durch die der Glaube vertieft, die innere Einheit der Kirche in der Diözese gestärkt und der gesellschaftliche Heilsauftrag wirksamer erfüllt wird. Das Motto lautet: ‚Miteinander – für alle'"[96]. Bei den Kommissionen gab es teilweise Abweichungen von den Vorgaben des Pastoralrats[97]: Kommission I: „Verkündigung und Leben aus dem Glauben" (beschlossen mit 130 von 156 abgegebenen Stimmen), Kommission II: „Pfarrgemeinde in Stadt und Land" (beschlossen mit 107 von 158 abgegebenen Stimmen), Kommission III: „Jugend" (beschlossen mit 157 von abgegebenen 157 Stimmen), Kommission IV: „Kirche in der Welt der Arbeit und Wirtschaft" (beschlossen mit 153 von 158 abgegebenen Stimmen); Kommission V: „Dienst am Menschen" (beschlossen mit 107 von 158 abgegebenen Stimmen). Als durchlaufende Perspektiven für die Arbeit aller Kommissionen sollten dienen: „Theologische Motivierung; Berücksichtigung der Fernstehenden; Jugend; Familie; Zukunftsentwicklung in unserem Land; regionale Besonderheiten". Ebenso hatte die Konstituierende Vollversammlung ein Grußwort an alle Diözesanen (mit 130 von 149 abgegebenen Stimmen) verabschiedet und eine Novellierung des Statuts beschlossen[98]. Auffällig ist, dass es bei der Innsbrucker Diözesansynode im Unterschied zu anderen österreichischen Synoden erstmals einen Finanzausschuss gab. Es hatte sich jedoch diesbezüglich zwischen Bischof Rusch und einer Gruppe von Synodalen, die eine eigene Wirtschaftskommission durchsetzen wollten, eine Diskussion ergeben, die schließlich neben den Änderungen bei Präsidium und Koordinierungskommission auch beim Finanzausschuss zur Änderung des Sta-

95 Vgl. Protokoll der Consistoriumssitzung am 8.1.1971 (Anm. 79), TOP 2 a, b u. c.

96 Vgl. Beschlüsse der Konstituierenden Vollversammlung der 1. Synode der Diözese Innsbruck am 1./2. Mai 1971 in Innsbruck, Theologische Fakultät (Kaiser-Leopold-Saal), bei Anwesenheit von 158 Synodalen, in: Verordnungsblatt für die Diözese Innsbruck, 46. Jg., 10. Mai 1971, Nr. 5, TOP 35, Ziff. 1, S. 26 f., hier 26.

97 Vgl. Vorlage des Pastoralrates der Diözese Innsbruck zu Konstituierende Vollversammlung (Anm. 89): Kommission I: „Glaubensverkündigung heute"; Kommission II: „Gebet, Gottesdienst und Sakramente im Leben des Einzelnen und der Gemeinde"; Kommission III: „Familienhafte Pfarre in Stadt und Land"; Kommission IV: „Jugend"; Kommission V: „Kirche und moderne Arbeitswelt"; Kommission VI: „Dienst am Menschen". Text auch in: *Fill,* Synode (Anm. 38), S. 176–178; s. auch *Sepp Fill,* An die Diözesanführungen der Kirchlichen Institute und Organisationen in der Diözese Innsbruck vom 24.3.1971, in: DA Ibk.

98 Vgl. Beschlüsse der Konstituierenden Vollversammlung (Anm. 96), Ziff. 2–4, S. 26 f. Der Text „Grußwort der Konstituierenden Vollversammlung der 1. Synode der Diözese Innsbruck an die Diözesanen" findet sich auch in: Bischöfliches Ordinariat (Innsbruck) – Synodenbüro, Miteinander (Anm. 38), S. 116.

tuts (beschlossen mit 143 von 156 abgegebenen Stimmen) führte[99]. Der Finanzausschuss, der insbesondere Anträge mit großen finanziellen Belastungen zu prüfen hatte, wurde auf sieben Mitglieder erweitert und mit dem Recht ausgestattet, der Vollversammlung der Synode Empfehlungen vorzulegen. Sepp Fill verweist darauf, dass sich Bischof Rusch stärker in die Synode integrierte als Bischöfe anderswo, indem er am Tisch des Präsidiums saß, das aus sieben Synodalen bestand[100], und sich auch an den Abstimmungen beteiligte. Bei drei Zusatzanträgen, die bei den Synodalen breite Zustimmung gefunden hatten, meldete der Bischof jedoch Einspruch an, da er sie im Widerspruch zum gesamtkirchlichen Recht sah. Betroffen waren die Anträge bezüglich der Einführung von viri probati, der Wiederzulassung laisierter Priester und der Weihe von Frauen[101]. Näherhin wurden bereits im Verlauf der Vollversammlung am 2. Mai 1971 die Kommissionen konstituiert und Fachleute kooptiert.

Nach Abschluss der ersten Vollversammlung verabschiedete die Kommission I am 16. September 1971 ihre Vorlage „Verkündigung und Leben aus dem Glauben" in der so genannten A-Fassung, die nach Durchgang durch die Koordinierungskommission (17.9.1971)[102] in der Synodenkorrespondenz mit der ersten Oktoberausgabe des Kirchenblattes für Tirol verbreitet werden konnte. Ihr sind am 31. Oktober 1971 die Vorlage der Kommission IV „Kirche in der Welt der Arbeit und Wirtschaft", am 28. November 1971 die Vorlage der Kommission III „Jugend", am 2. Jänner 1972 die Vorlage der Kommission V „Dienst am Menschen" und schließlich am 30. Jänner 1972 die Vorlage der Kommission II „Pfarrgemeinde in Stadt und Land" gefolgt. Diese Vorlagen konnten gemäß § 7 der Geschäftsordnung für die Vollversammlung der Synode von den Syn-

99 Vgl. die Änderungen in Beschlüsse der Konstituierenden Vollversammlung (Anm. 96), Ziff. 5, S. 27; abgedr. in: Bischöfliches Ordinariat (Innsbruck) – Synodenbüro, Miteinander (Anm. 38), S. 141 f. Die Änderungen bei Präsidium und Koordinierungsausschuss erfolgten, wie *Fill,* Synode (Anm. 38), S. 178 f., bemerkt, „im Interesse größerer Unabhängigkeit vom Bischof".

100 Promotor, Generalvikar, Synodensekretär, ein vom Bischof berufener Synodale und drei von der Konstituierenden Vollversammlung gewählte Laiensynodalen.

101 Vgl. *Kunzenmann,* Miteinander (Anm. 51), S. 126; *Fill,* Synode (Anm. 38), S. 179; vgl. in diesem Zusammenhang auch Erklärung der österreichischen Bischöfe zum Zölibat, in: Verordnungsblatt für die Diözese Innsbruck, 45. Jg., 1. März 1970, Nr. 2, TOP 13, in der die österreichischen Bischöfe „die Zölibatsentscheidung des Holländischen Pastoralkonzils" bedauern und „die klärenden Worte des Heiligen Vaters, nicht zuletzt in seinem Schreiben an Kardinal Villot", bejahen.

102 Gemäß § 7 Ziff, 2 des Statuts war der Koordinierungskommission die Aufsicht über die Tätigkeit der Kommissionen, die Koordinierung der von den Kommissionen erarbeiteten Vorlagen und die Einbringung der Vorlagen ins Präsidium übertragen. Vgl. *Kunzenmann,* Miteinander (Anm. 51), S. 126: „Ein besonders heikles Kapitel bedeuteten die von Bischof Paulus eingebrachten ‚Modi', d. h. Änderungs- und genuine Eigenvorschläge zur Fassung A einer Kommission", da der Bischof zwar Gesetzgeber der Synode ist, „aber im Verlauf der Synode nur das Recht eines einfachen Synodalen" hatte.

odalen und von kirchlichen Gremien begutachtet werden. Insgesamt haben, wie Sepp Fill bemerkt, 13 von 15 Kleruskonferenzen und 112 von rund 200 Pfarrgemeinden in der Diözese Innsbruck von diesem Recht Gebrauch gemacht. Ungefähr zwei Drittel der Stellungnahmen sind in die so genannte B-Fassung der Vorlagen eingearbeitet worden[103].

Nachdem das Synoden-Präsidium am 10. März 1972 beschlossen hatte, die Vorlagen I und III sowie die 1. Teilvorlage IV[104] auf die Tagesordnung der zweiten Vollversammlung (29. April bis 1. Mai 1972) zu setzen, wurden wiederum regionale Synodenkonferenzen zur Vorbereitung abgehalten. Bei einem Forumsgespräch des Katholischen Bildungswerkes Innsbruck, das am 12. April 1972 unter dem Thema „Anfragen an die Synode“ stattgefunden hat und auf dem die drei Vorlagen für die 2. Vollversammlung zur Diskussion standen, warfen Univ.-Prof. Smekal und Kaplan Mair der Synode „Organisationsbastelei, Kirchenkosmetik u. ä. m.“ vor. Man habe die „Kritischen und Resignierten … ausgeschlossen und mit ihnen die heißen Fragen, wie Laienpriestertum, Zölibat, Berechtigung des Religionsunterrichtes in den Schulen, usw.“[105] Eine Erklärung des Synodenpräsidiums und der Koordinierungskommission anlässlich des Abschlusses der Vorbereitung zur 2. Vollversammlung macht die damalige Spannung deutlich, wenn hier auf „Erwartungen und Skepsis gegenüber der Synode“ eingegangen wird und ein deutlicher „Aufruf zur Mitarbeit“ erfolgt. So wurde vor allem auf die Skepsis „vieler, vor allem junger Christen und engagierter Katholiken aller Bevölkerungsschichten“ verwiesen, „die nicht daran glauben, dass die Kirche unserer Diözese eine den Anforderungen unserer Zeit entsprechende Erneuerung in Angriff nehmen werde. Sie weiß ebenso um den passiven Widerstand mancher Priester und Laien, die Neuerungen ablehnend gegenüberstehen und alles beim alten lassen möchten“[106]. Schließlich wurden die Vorlagen „Verkündigung und Leben aus dem Glauben“, „Jugend“ und die Teilvorlage „Kirche in der Welt der Arbeit und Wirtschaft“ in der 2. Vollversammlung der Synode, die Bischof Rusch gemäß

103 Vgl. *Fill,* Synode (Anm. 38), S. 179 f.

104 Die Kommission konnte wegen der Frage „Mitbestimmung“ die ganze Vorlage nicht zeitgerecht einbringen.

105 *Fill,* Synode (Anm. 38), S. 181; vgl. in diesem Zusammenhang auch die Erklärung der österreichischen Bischöfe, abgedr. in: Verordnungsblatt für die Diözese Innsbruck, 47. Jg., 1. April 1972, Nr. 2, TOP 16, S. 9 f., in der sie zu „Parteiungen in der Kirche von Österreich“ Stellung nehmen.

106 Erklärung des Synodenpräsidiums und der Koordinierungskommission anläßlich des Abschlusses der Vorbereitung zur 2. Vollversammlung; abgedr. in: Bischöfliches Ordinariat (Innsbruck) – Synodenbüro, Miteinander (Anm. 38), S. 116–120, hier 117 f.

c. 357 § 1 CIC/1917 vom 29. April bis 1. Mai 1972 einberufen hatte[107], beschlossen[108]. Die aktuelle Diskussion um die Abtreibung veranlasste die Innsbrucker Diözesansynode spontan zu einer einstimmig gefassten Resolution während der 2. Vollversammlung, in der sich die Synode gegen die beabsichtigte Fristenlösung aussprach[109]. Bischof Rusch hat „sämtliche Synodenbeschlüsse, die keine wirtschaftliche Belastung mit sich bringen oder nicht organisch mit solchen Beschlüssen wirtschaftlicher Natur verbunden sind", gemäß c. 362 CIC/1917 bestätigt und mit 1. September 1972 in Kraft gesetzt[110]. Daraufhin stellte der Priesterrat der Diözese Innsbruck in seiner Sitzung am 12. Oktober 1972 aus den vom Bischof bestätigten 101 Beschlüssen der 2. Vollversammlung der Synode ein Schwerpunktprogramm von 20 Beschlüssen zusammen, das im Arbeitsjahr 1972/73 primär von Pfarren, Dekanaten, dem Bischöflichen Schulamt, dem Kirchenmusikalischen Referat, dem Katholischen Bildungswerk, dem Bischöflichen Jugendwerk, dem Seelsorgeamt, dem Pastoralrat, dem Diözesanrat und vom Bischof umgesetzt werden sollte[111]. Die Beschlüsse betrafen vor allem die Praxis der Predigt, den Religionsunterricht und die Katecheten, eine zeitgemäße Gestaltung von Gebet, Gottesdiensten und Spendung der Sakramente, die Erwachsenenbildung und die kirchliche Information sowie die religiöse und theologische Weiterbildung der Priester, Diakone, Ordensleute und Laien im kirchlichen Dienst, wofür die Diözese ein eigenes Zentrum errichten wollte, ferner aber auch Bildungs-, Berufs- und Freizeitprobleme der Jugend und die kirchliche Jugendar-

107 Vgl. Einberufung der 2. Synodalvollversammlung, 1. März 1972, in: Verordnungsblatt für die Diözese Innsbruck, 47. Jahrgang, 1. April 1972, Nr. 2, TOP 17, S. 10 f.

108 Vgl. im Einzelnen *Fill,* Synode (Anm. 38), S. 181–183; dort auch zu „Ergebnissen innerer Art": Die Synode „wuchs zu einem Ganzen zusammen, das – frei von allen Frontenbildungen – sich Argumente zu eigen machte und danach sehr selbständig und selbstbewußt entschied". Ebd., S. 182.

109 Vgl. Resolution der 2. Synodenvollversammlung zum § 144 des Strafgesetzbuches; abgedr. in: Bischöfliches Ordinariat Innsbruck – Synodenbüro, Miteinander (Anm. 38), S. 121; s. Stellungnahme der österreichischen Bischöfe zur Strafrechtsreform, abgedr. in: Verordnungsblatt für die Diözese Innsbruck, 46. Jg., 15. Juli 1971, Nr. 7, TOP 54, S. 37 f.; ferner auch Erklärung der österreichischen Bischöfe zur Enzyklika „Humanae vitae", in: Verordnungsblatt der Diözese Innsbruck, 43. Jg., 1. Oktober 1968, Nr. 9, TOP 57, S. 32–34; s. auch Appell der österreichischen Bischöfe zur Abwehr einer hemmungslosen Sexualisierungswelle, in: Verordnungsblatt für die Diözese Innsbruck, 45. Jg., 10. Dezember 1970, Nr. 10, TOP 76, S. 49 f. Ausdrücklich wurden die Pfarrgemeinderäte beauftragt, sich über diese Sache zu besprechen und in der eigenen Gemeinde geeignete Mittel ausfindig zu machen.

110 *Paulus Rusch,* Promulgation von Beschlüssen der 2. Synodenvollversammlung vom 29. Juni 1972, in: Verordnungsblatt für die Diözese Innsbruck, 47. Jg., 15. Juli 1972, Nr. 6, TOP 42, S. 33; vgl. Beschlüsse zur Vorlage „Verkündigung und Leben aus dem Glauben" – Berichtigung, in: Verordnungsblatt für die Diözese Innsbruck, 47. Jg., 15. September 1972, Nr. 7, TOP 54, S. 43.

111 Durchführung der Synodenbeschlüsse – Jahresaufgabe 1972/73, in: Verordnungsblatt für die Diözese Innsbruck, 47. Jg., 10. November 1972, Nr. 9, TOP 71, S. 57–59; vgl. auch Erste Synodenbeschlüsse rechtskräftig, in: Seelsorgeamt Innsbruck (Hrsg.), Informationsdienst der Diözese Innsbruck vom 26. Juli 1972.

beit, den ländlichen Raum und vor allem den Tourismus. Allerdings durfte man sich von diesen Beschlüssen, wie der Informationsdienst der Diözese Innsbruck vom 29. August 1972 den Leiter des Seelsorgeamtes, Konsistorialrat Hermann Nagele, zitierte, „keine plötzlichen Änderungen und Neuerungen im kirchlichen Leben Tirols erwarten … Andererseits seien die Beschlüsse für manches, was bisher in lebendigen Pfarren schon geübt wurde, nur eine Bekräftigung“. Vieles hänge davon ab, „ob die Verantwortungsträger für Entwicklungen geöffnet sind und ob die Katholiken der Diözese bereit sind, an diesem Lern- und Entwicklungsprozess teilzunehmen“. Auf die Frage, was der durchschnittliche Katholik am Sonntag in der Messe vom Inkrafttreten der Synodenbeschlüsse merken werde, wies Nagele „vor allem auf das Bestreben der Synode hin, die durch die Liturgiereform reichlich gebotenen Möglichkeiten sorgfältiger auszunützen. Was den Gottesdienst in priesterlosen Gemeinden betrifft, eröffne die Synode tatsächlich einen neuen Weg, da sie für solche Gemeinden den Wortgottesdienst mit Kommunionfeier beschlossen hat“. Hierfür seien in erster Linie Diakone auszubilden, „als Übergangshilfe können jedoch auch bewährte Laien mit der Leitung solcher Gottesdienste beauftragt werden. Auch für die Kommunionspendung bei der sonntäglichen Messfeier, die in manchen Pfarren den Gottesdienst zeitlich stark ausdehnt, können Laien als Kommunionhelfer bestellt werden“. Was die von der Synode empfohlenen Bußgottesdienste betrifft, stellte Nagele „eindeutig“ klar, „dass in den Bußgottesdiensten keine sakramentale Lossprechung gegeben werden kann“[112].

Nach erneuten Vorbereitungskonferenzen der Synodalen[113] fand die 3. Vollversammlung der Synode vom 26. bis 28. Oktober 1972[114] statt. In dieser Versammlung hatten die Synodalen auch die Delegierten für den Österreichischen Synodalen Vorgang zu bestimmen, dessen Abhaltung inzwischen beschlossen worden und in Vorbereitung

112 Vgl. Seelsorgeamt Innsbruck, Informationsdienst der Diözese Innsbruck vom 29. August 1972. Bzgl. der Leitung von Wortgottesfeiern durch Laien hat sich in den letzten Jahren ein entscheidender Wandel vollzogen. Siehe auch Bischöfliches Ordinariat der Diözese Innsbruck (Hrsg.), Das Geschenk der Versöhnung. Leitlinien zur Bußpastoral in der Diözese Innsbruck, Innsbruck 1994 (ergänzte Aufl. 1995).

113 Am 12. Oktober 1972 hatte eine weitere Veranstaltung des Katholischen Bildungswerkes „Neue Anfragen an die Synode“ zu den Kommissionen II, IV (zweite Teilvorlage) und V stattgefunden.

114 Mit Blick auf eine gewisse Zeitreserve war die 3. Vollversammlung vom 26.–29. Oktober 1972 geplant. Vgl. zur entsprechenden Einberufung gemäß c. 357 § 1 CIC/1917 *Paulus Rusch,* Einberufung der 3. Synoden-Vollversammlung, 1. September 1972, in: Verordnungsblatt für die Diözese Innsbruck, 47. Jg., 15. September 1972, Nr. 7, TOP 53, S. 43. Da bereits in der 2. Vollversammlung „eine größere Anzahl von Beschlüssen“ gefasst worden sei, bittet der Bischof „die Synodalen nochmals eindringlich, bei ihren Beratungen und Beschlüssen stets die begrenzten finanziellen und personellen Möglichkeiten unserer Diözese zu beachten“.

war[115]. Die Beschlüsse der dritten Vollversammlung wurden von Bischof Rusch am 15. Jänner 1973 bestätigt[116]. Von den insgesamt 245 Beschlüssen der Innsbrucker Diözesansynode[117] erhielt nur einer (II/39: Übernahme von kleineren Pfarreien durch Priester, die nicht hauptamtlich in der Gemeindeseelsorge eingesetzt sind) keine Bestätigung, zehn Beschlüsse wurden ausgesetzt (I/56–59: Massenmedien, II/52–57: Kirche an der Universität/Hochschulseelsorge), da diese Materien dem Österreichischen Synodalen Vorgang, der in den Jahren 1973/74 stattgefunden hat, zugeordnet worden waren[118]. Somit warteten 234 Beschlüsse auf Umsetzung. Im Unterschied zu anderen österreichischen Synoden hatte § 13 „Durchführungsorgan" des Statuts die Umsetzung der Synodenbeschlüsse im Blick. Näherhin hatte der Promotor „zusammen mit dem Synodensekretär für die Durchführung der Beschlüsse durch die ordentlichen Organe und kirchlichen Gremien der Diözese Sorge zu tragen und darüber dem Pastoralrat zu berichten"[119]. Eine erste Herausforderung war es, den Pastoralrat der Diözese gemäß den Beschlüssen der Synode neu zu formieren[120]. Wie Prälat Hans Schramm, der Bischofsvikar für die Durchführung der Synodenbeschlüsse, zu Pfingsten des Jahres 1974 mit Genugtuung feststellte, konnte seit Abschluss der Synode bereits die Verwirklichung von 122 Synodenbeschlüssen in Angriff

115 Zu den einzelnen Phasen der Vorbereitung s. *Rees,* Der Österreichische Synodale Vorgang (Anm. 1), S. 131–180.

116 Vgl. *Paulus Rusch,* Promulgation von Synodenbeschlüssen mit Datum vom 15.1.1973, Rechtskraft mit 1.3.1973, in: Verordnungsblatt für die Diözese Innsbruck, 48. Jg., 1. Februar 1973, Nr. 1, TOP 1, S. 1; so die Beschlüsse zur Vorlage „Verkündigung und Leben aus dem Glauben", Beschlüsse zur Vorlage „Pfarrgemeinde in Stadt und Land", Beschlüsse zur Vorlage „Jugend", Beschlüsse zur 1. Teilvorlage „Kirche in der Welt der Arbeit und Wirtschaft", Beschlüsse zur 2. Teilvorlage „Kirche in der Welt der Arbeit und Wirtschaft", Beschlüsse zur Vorlage „Dienst am Menschen", Beschlüsse zur Vorlage „Aufbringung von Sondermitteln zur Finanzierung des Jugendzentrums und anderer Synodenprojekte", ebd., TOP 2, S. 1–12.

117 Synodenvorlagen und Beschlüsse sind abgedr. in: Bischöfliches Ordinariat (Innsbruck) – Synodenbüro, Miteinander (Anm. 38), S. 11–111.

118 Vgl. *Fill,* Synode (Anm. 38), S. 186; *Alexander,* Der „rote" Bischof (Anm. 33), S. 89, spricht allerdings ohne Nachweis davon, dass der Innsbrucker Oberhirte „einige der Synodenbeschlüsse einfach nicht anerkannte", auch solche, die die katholische Jugend betrafen. „Dabei wurde immer deutlicher, daß Rusch mit zahlreichen gesellschaftlichen Gruppen und manchen Zeiterscheinungen seine Probleme hatte, die schließlich zu heftigen Konflikten führten."

119 Bischof Rusch bestellte den Promotor H. J. Schramm zum Bischofsvikar für die Durchführung der Synodenbeschlüsse. Schramm spielte als Vorsitzender der Pastoralkommission Österreichs auch beim ÖSV eine entscheidende Rolle. Vgl. *Rees,* Der Österreichische Synodale Vorgang (Anm. 1), S. 131–180.

120 Vgl. Statut des Pastoralrates der Diözese Innsbruck vom 28. Juni 1973, in: Verordnungsblatt für die Diözese Innsbruck, 48. Jg., 15. Juli 1973, Nr. 6, TOP 47, S. 37 f.; s. auch Statut des Priesterrats der Diözese Innsbruck vom 2. Mai 1973, ebd., 1. Juni 1973, Nr. 5, TOP 40, S. 31 f., und die Durchführungsbestimmungen für die Wahlen zum Priesterrat, ebd., TOP 41, S. 32 f.; Statut des Laienrates der Diözese Innsbruck o. D., in: Verordnungsblatt für die Diözese Innsbruck, 49. Jg., 15. Jänner 1974, Nr. 1, TOP 4, S. 3–5.

genommen werden. 46 Beschlüsse waren zu diesem Zeitpunkt bereits ausgeführt[121]. Zugleich verwies Schramm darauf, dass ein so umfangreiches Pastoralprogramm, wie es die Innsbrucker Diözesansynode erstellt hat, „wegen der beschränkten finanziellen Mittel" und „wegen der begrenzten personalen Möglichkeiten" nur schrittweise verwirklicht werden kann. Gemäß dem Synodenmotto „Miteinander für alle" dürfe die Verwirklichung der Synodenbeschlüsse nicht nur den Priestern und hauptamtlichen Laienmitarbeitern überlassen bleiben; sie müsse vielmehr von möglichst vielen Christen in unserer Diözese, vor allem den Mitgliedern der Pfarrgemeinderäte mitgetragen werden[122]. Klaus Egger schreibt anlässlich des 25-Jahr-Jubiläums der Diözese Innsbruck mit Blick auf die Diözesansynode, dass sich die Kirche Tirols „den Herausforderungen der Zeit durchaus gestellt hat und auch nicht davor zurückgeschreckt hat, ‚heiße Eisen' anzugreifen". Aus der Sicht des Jahres 1989 werde man jedoch einräumen müssen, „dass es zwar nicht gelungen ist, Tirols Katholiken in ihrer Gesamtheit für das ‚Aggiornamento' des Glaubens zu interessieren", die Beratungs- und Aktionsgemeinschaft von Priestern und Laien jedoch über die Synode hinaus gehalten habe. „Von den Beschlüssen ist so manches ‚Papier' geblieben, anderes jedoch zur Selbstverständlichkeit kirchlichen Lebens geworden"[123], wobei Egger die Heranbildung einer genügend großen Anzahl von Laienkatecheten, die außerschulische Vorbereitung auf den Empfang des Sakraments der Firmung (später auch die Erstkommunionvorbereitung), die Umschreibung der Funktion von Pfarrgemeinderäten, die Einführung von priesterlosen Gottesdiensten in Kleingemeinden ohne Priester, Eucharistiefeiern im kleinen Kreis nennt. „Positiv gewertet wurde", wie ein Zeitzeuge bemerkt, „die gute Vorbereitung, die straffe Führung der Sitzungen und die rasche Abwicklung des Anträge-Laufes … Bedauert wurde von vielen Synodalen, dass sie über die ‚Lage der Diözese' nicht, zu wenig oder zu spät informiert worden seien. Offenbar ist das Ergebnis der IKS-Untersuchung zu wenig interpretiert worden". Bedauert wurde auch, „dass die Möglichkeit der Meinungsbildung zu den Sachthemen zu gering war … Es war die Sorge zu erkennen, wie die Beschlüsse/Empfehlungen umgesetzt werden sollen". Letztlich hät-

121 Vgl. *Hans-Joachim Schramm,* Vorwort des Promotors, in: Bischöfliches Ordinariat (Innsbruck) – Synodenbüro, Miteinander (Anm. 38), S. 9 f., hier 9 mit Nachweisen.

122 So wurde auch der ökumenische Arbeitskreis der Diözese Innsbruck, der heute noch besteht und eine wichtige Aufgabe erfüllt, durch die Diözesansynode ins Leben gerufen. So ausdrücklich *Liborius Olaf Lumma*, Im Glauben an Jesus Christus verbunden (18.11.2013): http://www.oekumene.at/site/home/article/961.html (eingesehen am 03.12.2013).

123 *Klaus Egger,* Kirche in Tirol – Geschichte und Gegenwart, in: Seelsorgeamt der Diözese Innsbruck, Ich bin bei Euch (Anm. 34), S. 12–23, hier 22.

ten auch die Beschlüsse „durch ihre ‚Verästelungen' in verschiedene Kompetenzbereiche" ihre Verwirklichung erschwert[124]. Insgesamt gesehen hat jedoch „die engagierte, sachlich orientierte Zusammenarbeit von Laien und Klerus … ein neues Kirchenbewußtsein grundgelegt und der kordiale Ton des ‚Miteinanders' der Synode fand seine Fortsetzung auf pfarrlicher, dekanaler und diözesaner Ebene"[125]. Wie Helmuth Alexander feststellt, wurden die erzielten Ergebnisse der Diözesansynode „recht unterschiedlich aufgenommen, zumal für die einen die durch das Zweite Vatikanum eröffneten Möglichkeiten nicht völlig ausgeschöpft wurden, andere dagegen in so mancher Initiative einen falschen Weg für die Zukunft der Kirche sahen"[126]. Sepp Fill, der Synodensekretär, beantwortete die Frage, ob die Synode ihr selbstgesetztes Ziel, nämlich Vertiefung des Glaubens, Stärkung der inneren Einheit der Diözese, wirksamere Erfüllung des gesellschaftlichen Heilsauftrags erfüllt habe, folgendermaßen: „Man wird zunächst zugeben müssen, dass es zu keinem Zeitpunkt gelang, das Diözesanvolk als Ganzes an der Synode im engeren Sinn zu interessieren; anders war es bei den Pfarrgemeinderäten, die mindestens in der Phase der Begutachtung ein konkretes Interesse an der Synode gezeigt haben. Man wird auch zugeben müssen, dass von jener tröstlichen Freude über die Synodenbeschlüsse, von der Cons. Nagele in der Konstituierenden Vollversammlung im Anschluss an das Wort der Apostelgeschichte 15/31 gesprochen hatte, nicht viel zu bemerken war. Dies zugegeben, wird man aber doch festhalten dürfen: Priester und Laien fanden in der Synode zu einer Beratungs- und Aktionsgemeinschaft, die über die Synode hinaus halten dürfte, gefährliche Polarisierungen wurden abgefangen; ein Netz persönlicher Beziehungen über die ganze Diözese hin ist entstanden, dessen Wert kaum hoch genug veranschlagt werden kann; nicht zu unterschätzen der Realismus, der bezüglich Kirche als Einrichtung und als Ereignis Platz gegriffen hat. Schließlich: einige tausend Christen (Priester, Pfarrgemeinderäte, Ordensleute, aktive Laien) haben sich im Rahmen der Synode mit der Kirche und

124 *Kunzenmann,* Miteinander (Anm. 51), S. 129.

125 *Kunzenmann,* ebd., S. 130.

126 *Alexander,* Der „rote" Bischof (Anm. 33), S. 89. Die Sorge, dass etwas in die falsche Richtung gehen könnte, zeigt sich auch in verschiedenen Erlassen der Diözese bzw. in gewissen Abdrucken im Verordnungsblatt. Siehe bereits die als Beilage II dem Verordnungsblatt für die Diözese Innsbruck, 44. Jg., 15. Februar 1969, Nr. 2, S. III–VI, mitgegebene Erklärung der deutschen Bischöfe, die in ihrer Vollversammlung am 27. und 28. Dezember 1968 in Fulda „ein klares und richtungweisendes Hirtenwort an Klerus und Gläubige" mit Blick auf „eine wachsende Unruhe um Grundfragen des Glaubens und des kirchlichen Lebens" gerichtet haben (u. a. „Nicht auf ein bestimmtes Weltbild verkürzen", „Keinesfalls Vorbehalte gegen die Lehrautorität überhaupt", „Keine Demokratisierung im strengen Sinn", „Eucharistie nur im kirchlichen Auftrag", „Fragen des Zölibats", „Ein deutliches Wort an alle").

mit dem Gesamt ihres Wirkens befasst, Informationen erhalten bzw. ausgetauscht und zu einem neuen Pastoralkonzept verarbeitet.“[127]

6 Diözesansynode im CIC/1983 und weitere synodale Prozesse in der Diözese Innsbruck

Das im Jahr 1983 in Kraft getretene kirchliche Gesetzbuch, der Codex Iuris Canonici von 1983 (CIC/1983), hält an den Diözesansynoden fest (vgl. cc. 460–468 CIC/1983). Herauszustellen ist, dass Laien ausdrücklich als Mitglieder der Synode genannt werden[128], wenn die Diözesansynode als „eine Versammlung von ausgewählten Priestern und anderen Gläubigen der Teilkirche, die zum Wohl der ganzen Diözesangemeinschaft dem Diözesanbischof … hilfreiche Unterstützung gewähren“ (c. 460 CIC/1983), gesehen wird[129]. Auffallend ist, dass der universalkirchliche Gesetzgeber es „ganz dem freien Ermessen des Diözesanbischofs (überlässt), die Anzahl der als ordentliche Synodalen zu berufenden Laien festzulegen“, und er somit von einer früher zu beobachtenden Praxis des Apostolischen Stuhls abweicht, „bezüglich der Laiensynodalen genaue Zahlen bzw. Zahlenrelationen verbindlich vorzugeben“[130]. Auffallend ist in den Bestimmungen des CIC/1983 auch, dass c. 465 bestimmt: „Alle vorgelegten Fragen sind in den Sitzungen der Synode der freien Erörterung der Synodalen überlassen.“ Es herrscht also das Recht auf freie Rede und Meinungsäußerung (vgl. c. 212 §§ 2 u. 3 CIC/1983). Die Diözesansynode ist somit „die bedeutendste Kirchenversammlung auf der Ebene der Diözese zur Unterstützung des

127 *Fill,* Synode (Anm. 38), S. 189 f. Bezüglich der Mitteilung der Beschlüsse des Apostelkonzils, die von den Aposteln und den Ältesten zusammen mit der ganzen Gemeinde getroffen worden waren, an die Gemeinde von Antiochien: „Man verabschiedete die Abgesandten, und sie zogen hinab nach Antiochia, riefen die Gemeinde zusammen und übergaben ihr den Brief. Die Brüder lasen ihn und freuten sich über die Ermunterung.“ (Apg 15, 30 f.)

128 Für die in nachkonziliarer Zeit bis zum Inkrafttreten des CIC/1983 am 27. November 1983 abgehaltenen Diözesansynoden waren Dispensen für die Teilnahme von Laien erforderlich. Vgl. oben 4.; ferner *Wilhelm Rees,* Die Statuten des Österreichischen Synodalen Vorgangs 1973/74, in: Schmiedl / Rees, Beratung (Anm. 1), S. 144–189.

129 Zu Recht stellt *Heribert Schmitz,* Die Konsultationsorgane des Diözesanbischofs, in: HdbKathKR², S. 447–463, hier 452, heraus, dass „mit der Öffnung der Diözesansynode für Teilnehmer aus den Reihen der Laien … ein wesentliches Desiderat erfüllt“ worden ist.

130 Siehe *Norbert Witsch,* Synodalität auf Ebene der Diözese. Die Bestimmungen des universalkirchlichen Rechts der Lateinischen Kirche (= KStKR 1), Paderborn / München / Wien / Zürich 2004, bes. S. 257–291, hier 275.

Diözesanbischofs"[131]. Sie nimmt, wie das Direktorium für den Hirtendienst der Bischöfe von 2004 betont, „im Leitungshandeln des Bischofs einen hervorragenden Platz ein"[132]. Zwar verpflichtet das Direktorium den Diözesanbischof, „die Organe der Mitwirkung, die vom kanonischen Recht vorgesehen sind, wertzuschätzen"; er wird jedoch auch „in eindeutiger Weise daran erinnert, dass sich die Organe der Mitwirkung nicht an den Maßstäben einer parlamentarischen Demokratie orientieren, weil sie beratende und nicht entscheidende Natur besitzen"[133]. Deutlich ist der Hinweis, dass die Synode „nach dem Bild der Teilkirche" zusammengesetzt sein, d. h. die „Verschiedenheit der Berufungen, der apostolischen Aufgaben sowie der sozialen und geographischen Herkunft widerspiegeln (soll), welche die Diözese charakterisieren"[134]. Zugleich betont das Direktorium aber auch, dass bei der Zusammensetzung der Mitglieder einer Diözesansynode darauf geachtet werden müsse, „dass den Klerikern entsprechend ihrer Aufgabe in der kirchlichen Gemeinschaft eine überwiegende Rolle anvertraut wird"[135].

Seit dem Jahr 1992 wurde in einigen deutschen Diözesen, wie Joseph Listl bemerkt hat, der Versuch unternommen, „die Zielsetzung der Diözesansynode durch ein nicht auf eine Gesetzgebung angelegtes Pastorales Forum oder Diözesanforum … zeitgemäß weiterzuentwickeln"[136]. Diese Entwicklung ist durchaus aus unterschiedlicher Perspektive zu betrachten. Kommt darin nicht auch der Wunsch einzelner Diözesanbischöfe zum Ausdruck, nicht an die Vorgaben des CIC/1983 gebunden zu sein? Oder zeigt sich nicht auch Resignation, wenn Bischöfe keine Diözesansynoden mehr einberufen, da deren Voten und Ergebnisse nicht ernst genommen wurden? Auch die Diözese Innsbruck hat sich in den 1990er-Jahren nicht für eine zweite Diözesansynode, sondern für ein

131 *Aymans / Mörsdorf,* KanR II, S. 365; vgl. ausführlich *Heribert Hallermann,* Ratlos – oder gut beraten? Die Beratung des Diözesanbischofs (= KStKR 11), Paderborn / München / Wien / Zürich 2010, S. 59–84.

132 Kongregation für die Bischöfe, Direktorium für den Hirtendienst der Bischöfe vom 22. Februar 2004, Nr. 166; dt.: VApSt 173, Bonn 2006, S. 228 f.; zum Direktorium s. *Heribert Hallermann,* Direktorium für den Hirtendienst der Bischöfe. Übersetzung und Kommentar (= KStKR 7), Paderborn / München / Wien / Zürich 2006.

133 Kongregation für die Bischöfe, Direktorium (Anm. 132), Nr. 165, S. 227.

134 Ebd., Nr. 169, S. 230.

135 Ebd., Nr. 169, S. 230.

136 *Joseph Listl,* Art. Diözesansynode. I. Kirchenrechtlich, in: LThK[3] 3 (1995), Sp. 254. Wie die Kongregation für die Bischöfe, Direktorium (Anm. 132), Nr. 175, S. 236, betont, ist es „wünschenswert, dass der Kern der Normen des kanonischen Rechts über die Diözesansynoden sowie die Anweisungen der Instruktion über die Diözesansynoden servatis servandis auch bei einem ‚Forum' oder bei anderen Kirchenversammlungen mit synodalem Charakter beachtet werden".

Diözesanforum Innsbruck (1993–1995)[137] entschieden, wobei vor allem die Themen „Kirche leben in der Pfarrgemeinde", „Regionale Pastoral- und Personalplanung", „Ehe und Familie", „Leben mit Kranken und Sterbenden", „Frauen in der Kirche", „Geschiedene und Geschieden-Wiederverheiratete"[138], „Homosexuelle und Glaube", „Jugend" sowie „Bischofsnachfolge"[139] und der „Solidaritätsfonds der Diözese Innsbruck zur Förderung von Projekten für und mit schwervermittelbaren Arbeitslosen" behandelt wurden. Die Kirche in Tirol hatte sich, wie Klaus Egger aus Anlass von 25 Jahre Diözese Innsbruck schreibt, „mehr gewandelt als in vielen Jahrzehnten vorher"[140]. Seither hat es in der Diözese Innsbruck weder eine Diözesansynode noch ein Diözesanforum gegeben.

Verdeutlichung, aber auch Verschärfung zeigen sich in der am 19. März 1997 von der Kongregation für die Bischöfe und der Kongregation für die Evangelisierung der Völker gemeinsam erlassenen Instruktion mit verbindlichen Leitlinien für die praktische Durchführung von Diözesansynoden. So werden in der Instruktion – im Unterschied zum CIC/1983 – die Zulassungskriterien für Laien klar bestimmt, wozu neben einem festen Glauben, guten Sitten und Klugheit auch die rechtmäßige kanonische Lebenssituation als „unabdingbare Voraussetzung für eine Teilnahme" zählt[141]. Wäre es aber nicht erforderlich, gerade auf einer Diözesansynode auch Christgläubige, die in einer in den Augen der Kirche „gescheiterten" Situation leben, zu Wort kommen zu lassen, wenn dort über „das Wohl der ganzen Diözesangemeinschaft" (vgl. c. 460 CIC/1983) beraten

137 Vgl. Bischöfliches Ordinariat – Seelsorgeamt Innsbruck (Hrsg.), Diözesanforum Innsbruck 1993–1995, Innsbruck o. J. [1995].

138 Vgl. Bischöfliches Ordinariat der Diözese Innsbruck (Hrsg.), Leitlinien der Diözese Innsbruck zur seelsorglichen Begleitung von Geschiedenen und Geschiedenen-Wiederverheirateten, Innsbruck 1997; in Folge: Seelsorgeamt der Diözese Innsbruck (Hrsg.), Wenn geschiedene Menschen anlässlich ihrer standesamtlichen Trauung um ein Gebet bitten, Innsbruck 2008. Im Jahr 2002 hat der Bischof von Innsbruck kirchliche Feiern in diesem Zusammenhang ausdrücklich untersagt. Vgl. unter: http://www.uibk.ac.at/praktheol/kirchenrecht/teilkirchenrecht/innsbruck/feier.html (eingesehen am 03.12.2013).

139 So richtete das Diözesanforum als Beschluss 11 „an den Apostolischen Nuntius in Österreich die Bitte, bei der zukünftigen Bestellung von Bischöfen für die Diözese Innsbruck im Sinne des Can. 377 § 3 CIC die Hoffnungen, Wünsche und Bitten der Ortskirche in angemessener Weise zu berücksichtigen".

140 Vgl. *Egger*, Kirche in Tirol (Anm. 123), S. 19.

141 Vgl. Congregatio pro Episcopis, Congregatio pro Gentium Evangelizatione, Instructio „De Synodis dioecesanis agendis" et „Additamentum ad instructionem de Synodis dioecesanis agendis", II 3, 1°, unter Hinweis auf c. 512 § 2 CIC, in: AAS 89 (1997), S. 706–721 u. 722–727, hier 711; dt. in: AfkKR 166 (1997), S. 147–167, hier 152; dazu *Johann Hirnsperger,* Die Diözesansynode. Bemerkungen zu den einschlägigen Normen des CIC unter besonderer Berücksichtigung der Instruktion vom 19. März 1997, in: Dem Staate, was des Staates – der Kirche, was der Kirche ist. Festschrift für Joseph Listl zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Josef Isensee / Wilhelm Rees / Wolfgang Rüfner (= SKRA 33), Berlin 1999, S. 855–873; *Heribert Hallermann,* Ein Maulkorb aus Rom für mündige Christen? Die rechtliche Einordnung der römischen Instruktion über die Diözesansynoden, in: Diakonia 28 (1997), S. 390–394.

werden soll?[142] Und müssten nicht auch die Erfahrungen sowie die Fragen und Anliegen der breiten Palette von Gläubigen in ihren konkreten Glaubens- und Lebenssituationen auf einer solchen Synode Platz und Raum finden?

Wenn die Abhaltung von Diözesansynoden seitens des kirchlichen Gesetzgebers in die Verantwortung der Diözesanbischöfe gestellt wird, so sind diese in einer besonderen Weise gefordert. Das Militärordinariat in Österreich ist als derzeit einzige österreichische Diözese vom 30. September bis 4. Oktober 2013 das Wagnis einer Diözesansynode eingegangen[143]. Auch die Diözesen Bozen-Brixen und Trier sind in diese Richtung gegange und haben jeweils Diözesansynoden gefeiert. Mit der Diözesansynode im Jahr 1971/72 „hat Tirol ein Signal gesetzt"[144]. Die Diözesansynode Innsbruck und das Diözesanforum Innsbruck haben, trotz aller Diskussionen und Skepsis, aufgrund der Auseinandersetzung mit damals brennenden Fragen und entsprechender Voten an den Bischof vieles in die Wege geleitet, das heute noch die Diözese Innsbruck prägt. Gegenwärtig ist weithin ein erneutes Erlahmen des Glaubensbewusstseins und -lebens feststellbar. Aber auch ein akuter Priestermangel und hohe Kirchenaustrittszahlen stehen im Raum. Die Kirche von Innsbruck, vor allem aber ihre Gläubigen und Seelsorger, beschäftigen neue Fragestellungen. Manches, was in den zurückliegenden Jahren nicht angesprochen bzw. unerledigt geblieben ist, harrt einer Lösung. So stellt sich wohl die Frage nach der Einberufung eines weiteren synodalen Vorgangs in der Diözese Innsbruck. Aktuell wird diese Überlegung wohl auch aufgrund der von Papst Franziskus angedachten Aufbrüche, nicht nur, was kirchliche Strukturen und Miteinander anbelangt, sondern auch im Blick auf Fragen, die die Kirche und die Gläubigen heute bedrängen[145]. Wenn die Diözese Innsbruck das Ju-

142 Vgl. *Wilhelm Rees,* Scheitern: kirchenrechtliche Annäherung: http://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/pdf/dies2013-rees.pdf (eingesehen am 02.05.2013).

143 Republik Österreich / Bundesministerium für Landesverteidigung und Sport (Hrsg.), Instrumentum Laboris. Protokolle, Vorschläge und Präsentationen. Katholische Militärseelsorge Österreich – Diözesansynode 2013, Schwarzenbergkaserne Salzburg, 30. September bis 4. Oktober 2013, Wien 2013. Siehe auch Militärbischof Werner reicht Rücktritt ein (24.10.2013): http://diepresse.com/home/panorama/religion/1468543/Militaer-bischof-Werner-reicht-Rucktritt-ein- (eingesehen am 03.12.2013).

144 *Egger,* Kirche in Tirol (Anm. 123), S. 22. Er spricht aber bereits 1989 „von großen neuen Aufgaben und Problemen".

145 Vgl. *Franziskus,* Apostolisches Schreiben „Evangelii Gaudium" an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die Personen geweihten Lebens und an die christgläubigen Laien über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute vom 24.11.2013: dt. Fassung, in: VApSt 194, Bonn ²2014; s. auch Bischofssynode. III. Außerordentliche Versammlung, Die pastoralen Herausforderungen der Familie im Kontext der Evangelisierung. Vorbereitungsdokument, Vatikanstadt 2013: http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20131105_iii-assemblea-sinodo-vescovi_ge.html (eingesehen am 03.12.2013); für die Diözese Innsbruck s. unter: http://www.dibk.at/index.php?id=8157&portal=25 (eingesehen am 03.12.2013).

biläumsjahr anlässlich 50 Jahre Diözese Innsbruck unter das Motto „Aufbrechen“ gestellt hat, so geht es nicht nur um ein geistliches und spirituelles Aufbrechen. Das Aufbrechen muss auch in Richtung kirchliche Strukturen, Formen des gemeindlichen Lebens, neue Zugänge zu den Gläubigen, vor allem der Jugend, Ernstnahme ihrer Fragen und Sorgen, Zeit der Priester für eigentliche Seelsorge gehen. Dies erfordert ein mutiges Umdenken, neue Beratungsprozesse und in verschiedenen Bereichen auch eine neue Rechtssetzung. Wäre hier nicht anlässlich des Jubiläums eine Zweite Diözesansynode sinnvoll gewesen?

Syn-Odos: gemeinsam auf dem Weg
Die Synode der Diözese Bozen-Brixen 2013–2015

Eugen Runggaldier

1 Einführung

Hostien in verschiedenen Farben – das wünschten sich Kinder im Rahmen einer offenen Veranstaltung der Synode. Einige haben über den Vorschlag geschmunzelt, andere fanden ihn blasphemisch. Er macht aber deutlich, dass die Kinder sehr wohl verstanden haben, was die Kirche prägen sollte. Wenn es ihre primäre Aufgabe ist, eine Botschaft zu verkünden, die „Evangelium", d. h. „Frohe Botschaft" heißt, dann muss dies mit Freude geschehen. Wenn der Inhalt und die Art der Mitteilung einander entsprechen, wird die Verkündigung authentisch. Und diese Freude vermissen die Kinder, die sich eine buntere und damit frohere Kirche und vor allem Liturgie wünschen, aber wohl nicht nur sie.

Zu mehr Freude findet die Kirche, wenn sie sich von der Frohen Botschaft prägen lässt. Bischof Ivo Muser hat deswegen die Synode der Diözese Bozen-Brixen unter das Motto gestellt: „Auf Dein Wort hin … mit Freude und Hoffnung." Dieses lehnt sich an folgende Passage aus dem Lukasevangelium an: „Als Jesus seine Rede beendet hatte, sagte er zu Simon: Fahr hinaus auf den See! Dort werft eure Netze zum Fang aus! Simon antwortete ihm: Meister, wir haben die ganze Nacht gearbeitet und nichts gefangen. Doch wenn du es sagst, werde ich die Netze auswerfen. Das taten sie, und sie fingen eine so große Menge Fische, dass ihre Netze zu reißen drohten. Deshalb winkten sie ihren Gefährten im anderen Boot, sie sollten kommen und ihnen helfen. Sie kamen und gemeinsam füllten sie beide Boote bis zum Rand, so dass sie fast untergingen." (Lk 5,4–7). Obwohl sich die Jünger abgemüht haben, obwohl sie alle Regeln des Fischens beherrschen und richtig anwenden (sie fischen nachts und nicht bei Tag) haben sie keinen Erfolg. Doch die Jünger geben nicht auf, sie fahren – auf sein Wort hin – hinaus auf den See und ihre Arbeit bringt diesmal reichlich Frucht.

Die Erfahrung der Jünger im Evangelium ist auch jene der Kirche heute. Trotz des großen Einsatzes vieler, trotz unzähliger Initiativen, trotz hoher Professionalität im pastoralen Tun, bleiben in manchen Bereichen die Erfolge aus. Das enttäuscht und erzeugt ein Gefühl von Frust und Resignation. Doch es gilt weiter zu machen, weil ER es sagt und zwar mit Freude.

„Auf Sein Wort hin … mit Freude und Hoffnung" machte sich die Diözese Bozen-Brixen in den Jahren 2013 bis 2015 auf einen gemeinsamen Weg (SYN-ODOS) getragen von der Überzeugung, dass es darum geht, das Wort Gottes zu hören, zu verkündigen, zu leben, um so zu jener Freude und jener Hoffnung zu finden, die uns verheißen sind.

2 Vorgeschichte

Die letzte Synode in Südtirol wurde 1970 bis 1973 abgehalten. Sie hatte das Ziel, die Beschlüsse des II. Vatikanischen Konzils auf die Ortsebene herunterzubrechen. Und noch ein Anliegen prägte die Synode. 1964 regelte der Heilige Stuhl die Diözesangrenzen neu. Einerseits wurde dabei die Brennergrenze von der Kirche offiziell zur Kenntnis genommen, andererseits erhielt die Diözese den nördlichen Teil der Diözese Trient dazu. Es ging nun darum, an der Zusammenführung der beiden Teile der Diözese zu arbeiten und zu einem guten Mit- oder wenigstens Nebeneinander der drei Sprachgruppen (Deutsche, Italiener, Ladiner) zu finden.

Als 2011 Ivo Muser zum Bischof geweiht wurde, schlug man ihm vor, einen Prozess der Neuorientierung in der Diözese zu beginnen. Die vielen Veränderungen in der Gesellschaft und in der Kirche machten einen solchen notwendig, denn allen war klar, dass man nicht weiterarbeiten konnte, als sei alles so wie früher. Die Reaktion des neuen Bischofs war überraschend: „Wenn wir einen solchen Prozess beginnen, dann als Synode." Der Bischof war überzeugt, dass eine Synode am besten geeignet sei, sich mit den Herausforderungen der Zeit zu befassen und die Weichen für die Zukunft zu stellen. Denn eine Synode habe eine klare Struktur, klare Vorgaben, klare Kompetenzen und vor allem die Aufgabe, Entscheidungen zu treffen, die verbindlich und bestenfalls auch nachhaltig die Praxis prägen.

Eine Arbeitsgruppe entwarf einen groben Plan für eine mögliche Synode und die diözesanen Gremien wurden mit der Idee des Bischofs und mit dem möglichen Verlauf befasst. In allen Gremien fand der Vorschlag eine breite Mehrheit, weshalb der Bischof

am Silvestertag 2012 die Einberufung der Synode bekannt gab. Besonders die Katholischen Vereine und Verbände der Diözese freuten sich über diese Ankündigung. Sie hatten bereits länger eine Synode gefordert.

3 Vorbereitungen

Sofort nahm die Vorbereitungskommission, die sich im Nachhinein als zu kurienlastig erwies, ihre Arbeit auf. Sie verfasste die Synodenordnung, entschied den Bestellmodus der Synodalen und verfeinerte das Grundkonzept der Synode, das mit Hilfe von Helmut Hell, einem Strategie- und Organisationsberater, erstellt worden war.

Da der Bischof der Synode kein Thema vorgab, sondern die Themen zusammen mit den Diözesanangehörigen erarbeitet werden sollten, wurden zunächst Interessierte eingeladen, per E-Mail oder Post Themenvorschläge einzureichen. Das Echo war verhalten. Dies wohl auch deswegen, weil diese Vorgehensweise irritierte. Immer wieder wurde gefordert, endlich zu sagen, welche Themen Bischof und Vorbereitungskommission längst schon festgelegt hatten.

Ebenso wurden die Verantwortlichen in den Pfarreien gebeten, die Gläubigen durch Katechese und Liturgie auf die Synode einzustimmen. Doch auch diese Aufrufe fanden wenig Widerhall.

Der Synode hätte es gut getan, wenn der Vorlauf etwas länger gewesen wäre und wenn die Diözesanangehörigen wie auch die Synodalen intensiver auf die Synode vorbereitet und eingestimmt worden wären.

Am 30. November 2013 wurde mit der ersten Session und einem feierlichen Gottesdienst in der Kathedrale von Brixen die Synode eröffnet.

4 Sehen – Urteilen – Handeln

Für den Ablauf der Synode sah das Konzept den bewährten Dreierschritt Sehen – Urteilen – Handeln vor.

Unter „Sehen“ wurde das Hinschauen und Hinhören auf das verstanden, was die Diözesanen an Reformvorschlägen einbrachten.

Unter „Urteilen" verstand man das Formulieren von Visionen zu den Themen der Synode.

Und in der Phase des „Handelns" wurden Maßnahmen verfasst, die sich von den Visionen ableiteten.

So sehr dieser Dreischritt im Vorfeld breite Zustimmung fand, so sehr taten sich viele Synodalen schwer, zunächst zu „sehen" und zu „urteilen" und nicht gleich schon jene Maßnahmen einzufordern, die sie als längst fällig ansahen. Mit Hilfe professioneller Beraterinnen und Berater sowie eines motivierten und kompetenten Teams im Synodensekretariat gelang es, dass der genannte Dreierschritt die Arbeit der Synode prägte. Das half, den Blick zu weiten und sich nicht von bestimmten Interessensgruppen in Beschlag nehmen zu lassen.

5 Partizipation und Demokratie

Neben der Besonderheit, dass der Bischof der Synode nicht ein Thema vorgab, findet sich noch eine andere. Die Synode wollte einerseits ein partizipativer Prozess sein, der möglichst viele einband, und gleichzeitig ein demokratischer Vorgang, bei dem die Synodalen nach eingehender Diskussion durch Abstimmung Beschlüsse fassen sollten, die dann dem Bischof zur Approbation vorzulegen waren. Dieser doppelte Ansatz erwies sich als geniale Idee.

Im Rückblick zeigte sich jedoch, dass es gut gewesen wäre, konsequenter zwischen den beiden Schwerpunkten zu unterscheiden. Während nämlich die offenen Veranstaltungen tatsächlich zu Versammlungen wurden, bei denen große Partizipation ermöglicht wurde und bei denen ohne Tabu – so wie es der Bischof immer gewollt hatte – über alles, ohne abzustimmen, geredet und diskutiert wurde, hatten die Synodenversammlungen zweitweise kein so klares Profil. Sie sollten der Ort sein, an dem debattiert, diskutiert, nach demokratischen Prinzipien abgestimmt und beschlossen würde. Allerdings beschäftigten sich die Synodalen bei ihren Versammlungen auch mit Themen, über die nicht abgestimmt werden durfte, da sie nicht in die Kompetenz des Bischofs und damit einer Synode fielen. Verständlich, dass manche auch zu diesen Themen Abstimmungen forderten und dann entsprechend enttäuscht waren, als diese nicht zugelassen wurden. Es wäre wohl konsequenter gewesen, einen Nachdenkprozess zu diesen Themen nicht in der

Synodenversammlung, sondern im Kontext der offenen Veranstaltungen zu führen, die keine Abstimmungen und Beschlüsse vorsahen.

Davon abgesehen haben beide Ansätze der Synode – der partizipative und der demokratische – einander gut ergänzt. Sie waren von jenem Rechtsprinzip geprägt, das Papst Innozenz III. im 13. Jahrhundert auch für die Kirche als verbindlich erklärt hatte: „Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet. – Was alle betrifft, muss von allen beraten und verabschiedet werden." Geprägt waren schließlich alle Phasen der Synode von der Überzeugung, die das II. Vatikanische Konzil wie folgt beschreibt: „Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben (vgl. 1 Joh 2,20.27), kann im Glauben nicht irren. Und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes dann kund, wenn sie ‚von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien' (22) ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert. Durch jenen Glaubenssinn nämlich, der vom Geist der Wahrheit geweckt und genährt wird, hält das Gottesvolk unter der Leitung des heiligen Lehramtes, in dessen treuer Gefolgschaft es nicht mehr das Wort von Menschen, sondern wirklich das Wort Gottes empfängt (vgl. 1 Thess 2,13), den einmal den Heiligen übergebenen Glauben (vgl. Jud 3) unverlierbar fest. Durch ihn dringt es mit rechtem Urteil immer tiefer in den Glauben ein und wendet ihn im Leben voller an." (LG 12)

6 Die offenen Veranstaltungen

Es war eine der größten Herausforderungen und auch Erfolge immer wieder Veranstaltungen anzubieten, die allen offenstanden und die Möglichkeit zum Mitreden und Mitdiskutieren boten.

Insgesamt fanden 25 offene Veranstaltungen statt, bei denen gut 5.000 Personen gezählt wurden. Die Katholische Jungschar machte es möglich, dass auch Kinder mit dabei waren und ihre Vorschläge einbringen konnten.

Besonders beeindruckend waren die zwölf offenen, ganztägigen Veranstaltungen, die dezentral an verschiedenen Orten gleich nach Eröffnung der Synode abgehalten wurden. Mit Hilfe der Open-Space-Methode konnten Interessierte Vorschläge für die Synode einbringen. Allein damals kamen 3.000 Menschen darunter 200 Kinder. Es wurden 601 Protokolle mit Vorschlägen verfasst, die an die Synodalen weitergeleitet wurden. Diese hatten die Aufgabe, davon ausgehend die Themen für die Synode zu erarbeiten.

In der zweiten Phase (Urteilen) wurden wiederum zwölf Veranstaltungen organisiert, bei denen die einzelnen Kommissionen die Entwürfe der Visionen präsentierten, die dann – mit den Rückmeldungen aus der Bevölkerung – überarbeitet und fertig geschrieben wurden. Die Arena-Methode erwies sich dabei als geeignet.

Und schließlich fand in der letzten Phase (Handeln) eine letzte Großveranstaltung in Bozen statt, bei der Ideen für konkrete Maßnahmen gesammelt wurden. Diese verstand sich als Forum, als große Markthalle, die den Austausch und die Diskussion unter den Anwesenden anregte.

Bei diesen 25 offenen Veranstaltungen ging es darum, einen Prozess in Gang zu setzen, der Beteiligung ermöglichte und offen geführt wurde. Dies wurde von den Diözesanen sehr geschätzt und hat dazu geführt, dass Kirchesein und Christsein wieder stärker Thema wurden. Die Synode wurde so zu einem Syn-Odos, einem gemeinsamen Weg, der von Dialog, Transparenz und Partizipation geprägt war.

7 Die Synodenversammlungen

Bischof Ivo Muser ernannte 259 Synodalen, die sich in insgesamt acht Vollversammlungen, genannt „Sessionen“, trafen. Von den Synodalen waren ein Drittel Priester und zwei Drittel Laien, von diesen wiederum gut die Hälfte Frauen. In der Synodenversammlung waren alle wichtigen Gruppierungen und Interessensvertretungen der Diözese präsent, so wie auch die verschiedenen Altersgruppen und Sprachgruppen. Zwei Peruanerinnen und zwei Polen vertraten die neuen Mitbürgerinnen und Mitbürger des Landes. Die sprachliche und kulturelle Vielfalt war einerseits eine große Bereicherung, erwies sich aber auch als Herausforderung. Dies nicht nur, weil es bei den Versammlungen einer Simultanübersetzung bedurfte und alle Textvorlagen vom Deutschen ins Italienische oder umgekehrt übersetzt werden mussten, sondern auch weil in manchen Bereichen unterschiedliche Ansätze die Pastoral prägen. Die Synode war eine Chance, um zu lernen und um zu üben, was Einheit in der Vielfalt meint und abverlangt.

Bei ihrer Arbeit half den Synodalen eine Haltung, welche der hl. Ignatius von Loyola „Indifferenz“ nennt. Er meint damit das Freisein von inneren Festlegungen. Diese Indifferenz ermöglichte, sich auf Neues und Ungewohntes einzulassen und verlangte mitunter, bisherige Positionen aufzugeben oder zu verändern. Diese Haltung, die im Laufe der Synode immer mehr die Arbeit in den Sessionen prägte, trug dazu bei, dass die Synoda-

len zunehmend lernten, ihre Meinungen zu äußern, aufeinander zu hören, Kontroversen auszuhalten und so in einen fruchtbaren Dialog zu treten.

Beim Treffen von Entscheidungen half ein weiterer Grundsatz aus der ignatianischen Spiritualität. Der hl. Ignatius meint, es müsse im Leben nicht darum gehen, das Richtige zu entscheiden, sondern das je Bessere. Dieser Grundsatz nahm der Synode viel Druck. Er half wohl auch das zu entscheiden, was mehr dem Willen Gottes entspricht. Papst Franziskus schreibt: „Die wahre Neuheit ist die, welche Gott selber geheimnisvoll hervorbringen will, die er eingibt, die er erweckt, die er auf tausenderlei Weise lenkt und begleitet“ (Evangelii gaudium 12). Die Synodalen wollten sich als gläubige und geistliche Menschen verstehen. Über solche schreibt Sabine Demel: „Geistliche Menschen geben sich nicht nur mit dem zufrieden, was sie vorfinden, was sie machen, planen und berechnen können, sondern geistliche Menschen sind offen für Neues und haben die Kraft und den Mut, sich auch auf Nicht-Vorsehbares, auf Nicht-Planbares, ja sogar auf ‚Ver-rücktes‘ einzulassen.“[1]

8 Themen

In der zweiten Session entschieden sich die Synodalen mit Zustimmung des Bischofs, zu elf Themen zu arbeiten und zwar zu folgenden: Liturgie, Verkündigung und Kommunikation, Theologische Erwachsenenbildung, Sakramente, Caritas, soziale und politische Verantwortung, Strukturen, Ehe und Familie, Kinder und Jugendliche, Berufung, Dialog.

Die Themenliste war durch das Hinschauen und Hinhören auf das entstanden, was die Bevölkerung bei den offenen Veranstaltungen benannt hatte. Zu diesen Themen wurden elf Kommissionen gebildet. Diese hatten den Auftrag, zunächst Visionen zu formulieren.

In einem zweiten Moment wurden von den Visionen ausgehend Maßnahmen verfasst. Während die Visionen den elf Themen entsprachen, entschied man sich bei den Maßnahmen, sie Handlungsfeldern zuzuordnen. Diese definierte man von der Frage ausgehend, wie die Kirche heute Menschen erreichen kann.

1 *Sabine Demel*, Kirche sind wir alle. Überlegungen zum Dialogprozess, Münsterschwarzach 2013, S. 111.

Sowohl die Dokumente mit den Visionen wie auch jene mit den Maßnahmen wirken beim Lesen manchmal unfertig, wenig abgerundet, mitunter an einigen Stellen theologisch etwas unreflektiert. Das liegt daran, dass man nicht Fachleute damit beauftragte, Vorlagen für die Dokumente zu erarbeiten, sondern den Synodalen selbst die Aufgabe übertrug, die Texte zu verfassen. Diese taten das mit viel Einsatz und Können. Gleichzeitig galt es immer wieder Kompromisse zwischen verschiedenen Ansätzen zu finden. Der große Wert der Synodendokumente liegt darin, dass sie das Werk vieler sind und das Ergebnis eines intensiven Dialogs.

9 „Überdiözesane“ Themen

Neben den genannten Themen wünschten sich die Synodalen auch jene Themen anzugehen, die nicht in die Kompetenz des Bischofs und damit der Synode fielen, die aber trotzdem gerade bei den offenen Veranstaltungen zur Sprache kamen, wie Pflichtzölibat, Frauenpriestertum oder Kommunionempfang für wiederverheiratete Geschiedene. Der Bischof war damit einverstanden, zu diesen von der Synode „überdiözesane Themen“ genannten Anliegen einen Nachdenkprozess zu führen und diesen zu dokumentieren. So wurde eine zwölfte Kommission eingesetzt, die dies tun sollte.

Der Text dieser Kommission hat den Charakter eines Visionspapieres. Ergänzt wurde er durch die Rückmeldungen der Synodalen, die sich bei einer Session intensiv damit auseinander setzten und dabei sowohl Zustimmung wie auch Bedenken und sogar Ablehnung äußerten. Entstanden ist so ein Text, der verschiedene Aspekte benennt und unterschiedliche Argumentationen dokumentiert. Es war das Bemühen da, einerseits lehramtliche Lehräußerung sowie rechtliche Vorgaben im Blick zu haben und gleichzeitig pastorale Realitäten nicht zu übersehen, die nach Antworten verlangen. Hilfreich war dabei eine Äußerung von Sabine Demel: „Ein verantwortungsvoller Umgang mit den Normen der Kirche beinhaltet zweifellos die Beachtung des geltenden Rechts, erschöpft sich darin aber nicht. Vielmehr muss stets die Frage nach dem geltenden Recht ergänzt werden durch die Suche nach dem besseren Recht.“[2]

2 *Demel*, Kirche sind wir alle (Anm. 1), S. 107.

Neben der zwölften Kommission wurde auf Wunsch der Synodalen eine Fachgruppe Finanzen eingerichtet, die sich mit dem Thema Kirche und Geld befasste und zum Schluss einige Überlegungen der Synodenversammlung vorlegte, die auch nicht zur Abstimmung gebracht wurden. Dabei irritierte die Forderung, die Diözese solle ihren Besitz veräußern und von Almosen leben. Auch der Text dieser Fachgruppe versteht sich als Anregung zum Weiterdenken und Weiterdiskutieren.

10 Visionen

Ein zentraler Begriff für die Synode war jener der Visionen. Mit solchen haben sich die Synodalen nicht nur in der zweiten Phase befasst, sondern auch in der letzten, in der es galt, von diesen ausgehend, Maßnahmen zu formulieren. Die Visionen werden auch für die Zeit nach der Synode prägend sein. Paul M. Zulehner schrieb einmal: „Wer ohne Visionen heute für die Kirche verantwortlich ist, wird schuldig daran, dass diese an Zukunftslosigkeit erkrankt.“[3] Und an einer anderen Stelle sagt er: „Es sind Visionen, die wie der Stern den drei Weisen aus dem Morgenland auch der Kirche den Weg in ihre Zukunft weist. Eine verlockende Vision motiviert, sich auf den Weg zu machen. Die Vision mahnt uns zugleich, nicht zurückzugehen oder sich in Sackgassen zu verirren.“[4] Der Begriff wurde mit den Worten von Christian Hennecke so definiert: „er will umschreiben, was sich von Gott her ‚zu sehen gibt‘. Visionäre Pastoral wäre dann zu verstehen als ein der gesehenen Wirklichkeit entsprechendes Handeln. Ziel der Pastoral wäre also nicht die Bestandswahrung und auch nicht das Ausprobieren immer neuer Impulse und Ideen, sondern eine sorgfältige Wahrnehmung des Handelns Gottes in unserer Kirche und ein gehorsames Mittun. Eine visionäre Pastoral verhindert also einen ekklesialen Atheismus; sie ist im Gegenteil ein zutiefst geistliches Ereignis der Unterscheidung der Geister.“[5] Weiter meint Hennecke: „Für eine visionäre Pastoral wird also entscheidend sein, dass der eigentliche Akteur des Handelns Gott bleibt, der den Menschen neue Wege eröffnet, die jenseits ihrer Denkmöglichkeiten liegen. Die Wirklichkeit, die sich ereignet, will als göttlicher Weg erkannt werden, und gerade deswegen braucht es eine tiefe Verankerung

---

3 *Paul M. Zulehner*, Kirche umbauen nicht totsparen, Kevelaer 2009, S. 99 f.
4 *Zulehner*, Kirche umbauen (Anm. 3), S. 111.
5 *Christian Hennecke*, Kirche, die über den Jordan geht. Expeditionen ins Land der Verheißung, 5. Aufl. Münster 2011, S. 151 f.

im Gebet und in der Schrift. Aber all dies ist nicht nur ein individuelles Ereignis, sondern will als Rezeptionsprozess in einer Visionsgemeinschaft bewahrheitet werden.“[6]

Als Kirche Visionen zu formulieren ist etwas Ambivalentes. Letztendlich muss sich die Kirche keine Vision geben, da sie schon eine hat: die Vision Jesu. Seine Vision ist das Reich Gottes (Mk 1,15), das Wirklichkeit ist und nicht aufgehalten werden kann. Andererseits braucht es doch Visionen, um diese große Vision Jesu den Menschen zu verkündigen, in ihrer Sprache, in die jeweilige Zeit und in ihre Kultur hinein. Regina Polak formuliert es so: „Die Vision der Kirche hat einen besonderen Charakter: sie ist vorgegeben – und bedarf zugleich ihrer zeitgerechten Vergegenwärtigung und Neuübersetzung. Sie beschreibt eine Zukunft, die bereits Gegenwart ist, von Gott her eröffnet. Sie ist Verheißung und Zusage, Hoffnung und Wirklichkeit, Zumutung und Anspruch in einem. Vor allem aber: sie ist kein Privileg von Leitungspersonen, sondern allen Gläubigen anvertraut.“[7]

Die Visionsphase hat der Synode eine große Erkenntnis geschenkt. Sie hat ihr geholfen, nicht weiter eine „Komm-her-Kirche“ sein zu wollen, sondern stärker eine „Geh-hin-Kirche“ zu werden. Beim Formulieren der Visionen zeigte sich, dass es nicht um die Frage gehen darf, was für die Kirche wichtig ist und was die Kirche braucht, wie ihre Zukunft gesichert werden kann, sondern was die Menschen brauchen, was ihnen wichtig ist, wie sie ihre Zukunft gestalten können. Hilfreich dazu waren die Fragen, die Hildegard Wustmans formuliert hat: „nicht mehr danach fragen ‚wie lebendig sind wir?‘, sondern, wen schließen wir aus?‘. Nicht danach fragen ‚wer kommt alles nicht zu uns?‘, sondern, wo gehen wir hin, wen suchen wir auf? Nicht fragen, wie halten wir unsere Sozialform Kirchengemeinde am Funktionieren?‘, sondern ‚wofür gibt es die Gemeinde und wie müssen wir uns vielleicht verändern, um unsere Aufgabe heute erfüllen zu können?‘ ‚Was bedeutet das Evangelium hier und heute und was bedeutet das hier und heute für das Evangelium?‘ ‚Welche Formen brauchen wir, um diese Aufgaben zu erfüllen?‘“[8]

---

6 *Hennecke*, Kirche, die über den Jordan geht (Anm. 5), S. 155.

7 *Regina Polak*, Fragmente einer Theologie kirchlicher Leitung, in: Lebendige Seelsorge 3, 2014, S. 154–159, hier 156.

8 *Hildegard Wustmans*, Wir sind nicht der Nabel der Welt. Chancen und Zumutungen von Netzwerken, unveröffentlichtes Manuskript, S. 3.

11 Maßnahmen

Neben dem Begriff der Visionen war auch ein zweiter für die Synode prägend, jener der Maßnahmen. In der letzten Phase der Synode, als es darum ging, diese zu formulieren, fragte man sich im Vorfeld, wie die Kirche heute ihren missionarischen Auftrag erfüllen kann, wie sie die Menschen erreichen könne, welche Zugänge sie heute zu Menschen habe. Davon ausgehend definierte man acht Zugänge und damit Handlungsfelder, denen die ca. 200 Maßnahmen zugeordnet wurden. Es handelt sich um folgende Felder: die Kirche vor Ort (Gemeindeleben), der Dienst des Bischöflichen Ordinariates für die Kirche vor Ort, Ehe und Familie, die personalisierte Seelsorge und die Berufungspastoral, pastorale Orte, Bildung, christlicher Lebensstil, Kultur und Kommunikation. Nicht immer war es leicht, die einzelnen Maßnahmen diesen Handlungsfeldern zuzuordnen. Aber nicht die richtige Zuordnung war wichtig, sondern vielmehr die Idee, die dahinter steht, nämlich missionarisch hinauszugehen und die Zugänge zu den Menschen zu nützen, um mit den Menschen in Dialog zu treten und dabei die Frohe Botschaft zu verkündigen.

Die formulierten Handlungsfelder werden bei der Umsetzung der Synodenbeschlüsse eine wichtige Rolle spielen und fortan acht Schwerpunkte für die Pastoral der Diözese sein.

12 Impulse aus „Evangelii gaudium“ (EG)

Geichzeitig mit der Eröffnung der Diözesansynode erschien das Apostolische Schreiben „Evangelii gaudium“ von Papst Franziskus. Dieses hat die Arbeit der Synode inhaltlich mitgeprägt. Folgende Grundaussagen aus dem päpstlichen Schreiben finden sich in den Synodendokumenten wieder:

– die Kirche muss sich stets erneuern und dabei in der Treue gegenüber ihrer eigenen Berufung wachsen (vgl. EG 26);
– die Kirche soll in einem „Zustand permanenter Mission“ (EG 25) sein und sich von einer bewahrenden Pastoral hin zu einer entschieden missionarischen Pastoral entwickeln (vgl. EG 15);
– der Wunsch des Papstes, „dass das Wort Gottes ‚immer mehr zum Mittelpunkt allen kirchlichen Handelns werde“ (EG 174) und so die Evangelisierung „als freudige, geduldige und fortgesetzte Verkündigung des Erlösungswerks des Todes und der Auferstehung Jesu Christi … absolute Priorität“ (EG 110) bekommt;

- das Anliegen des Papstes, die Welt möge die Frohbotschaft „nicht aus dem Munde trauriger und mutlos gemachter Verkünder hören, die keine Geduld haben und ängstlich sind, sondern von Dienern des Evangeliums, deren Leben voller Glut erstrahlt, die als erste die Freude Christi in sich aufgenommen haben" (EG 10);
- die Forderung des Papstes, dass die Armen die ersten Adressaten des Evangeliums seien (vgl. EG 48);
- die Mahnung des Papstes, dass die strukturellen Ursachen der Armut bekämpft werden. Dazu gehören die absolute Autonomie der Märkte und die Finanzspekulation sowie die Ungleichverteilung der Einkünfte (vgl. EG 202). Der Papst wünscht „eine arme Kirche für die Armen" (EG 198), in der gilt: „Das Geld muss dienen und nicht regieren" (EG 58);
- und schließlich die Äußerung des Papstes, nicht „so zu handeln, als gäbe es Gott nicht, so zu entscheiden, als gäbe es die Armen nicht, so zu träumen, als gäbe es die anderen nicht, so zu arbeiten, als gäbe es die nicht, die die Verkündigung noch nicht empfangen haben." (EG 80)

Diese Impulse haben der Synode geholfen, nicht zu sehr Nabelschau zu betreiben und sich ausschließlich mit den regionalen Herausforderungen zu beschäftigen, sondern stärker den Grundauftrag der Kirche im Blick zu behalten und ganz im Sinne des Mottos der Synode „auf Sein Wort hin" mit Freude in die Zukunft zu blicken.

13 Ergebnisse

Bischof Ivo Muser hatte eine Synode gewollt, da diese Entscheidungen treffen müsse, die dann als Maßstab für die weitere Arbeit dienen. Die wichtigsten Ergebnisse der Synode, die am 8. Dezember 2015 zu Ende ging, sind tatsächlich die Texte, die der Bischof Ostern 2016 in Kraft gesetzt hat. In diesen kommen u. a. folgende Grundanliegen vor:

- „Der Weg der Kirche ist der Mensch" (Redemptor hominis 14): mit diesen Worten von Papst Johannes Paul II. lässt sich ein wichtiges Ergebnis der Synode zusammenfassen. Wie ein roter Faden zieht sich die Erkenntnis durch die Texte, dass die Kirche einen Dienst an der Welt und an den Menschen zu erfüllen hat. Das Augenmerk muss dabei klar bei den Benachteiligten liegen;

- die Kirche muss missionarischer werden. Sie hat keinen Selbstzweck, sondern einen Auftrag. Sie ist gesendet, den Menschen von heute die „Frohe Botschaft" zu verkündigen, da sie überzeugt ist, dass diese nach wie vor Antworten auf die großen Fragen der Menschen gibt;
- die verschiedenen Sprachgruppen und Kulturen in Südtirol sollen in einen stärkeren Dialog miteinander treten. Die Kirche ist berufen und gefordert, einen aktiveren Beitrag zum Zusammenleben (nicht Nebeneinander-Leben) zu leisten. Beginnen soll dabei das Bischöfliche Ordinariat, an dem die Ämter, die bisher ethnisch getrennt waren, zusammengelegt werden sollen;
- Ehe und Familie sollen stärker in den Blick genommen werden. Einerseits soll sich die Kirche mehr jener annehmen, deren Beziehungen gescheitert sind, und andererseits Ehe und Familie vor allem als Ort der Glaubensweitergabe fördern;
- die Kirche bleibt vor Ort. Gemeint ist, dass nicht vorschnell Pfarreien aufgelöst werden sollen. Wo dies doch geschehen muss, da diese nicht überlebensfähig sind, sollen sie weiterhin als „Kirchengemeinden" existieren. Um die Kirche am Ort zu verlebendigen, soll die Bildung von „Kleinen Christlichen Gemeinschaften" im Sinne von Basisgemeinden gefördert werden;
- Laien und vor allem Frauen sollen verstärkt Leitungsaufgaben in der Kirche übernehmen. Das gilt einerseits für die Pfarrgemeinden und Kirchengemeinden, wo vermehrt c. 517 § 2 angewendet werden soll, sowie für das Bischöfliche Ordinariat, an dem Frauen leitende Positionen übertragen werden sollen.[9]

Neben diesen und anderen Ergebnissen der Synode hat nicht minder die Art und Weise, wie in der Synode gearbeitet wurde, die Ortskirche verändert. Partizipation und Transparenz haben den synodalen Prozess gekennzeichnet. In der Öffentlichkeit und in kirchlichen Kreisen ist die Erwartung groß, dass beides auch die Zeit nach der Synode prägt. Wahrscheinlich wäre die Enttäuschung bei den Menschen größer, wenn dieser Stil des Arbeitens nicht fortgesetzt würde, als dass manche Synodenbeschlüsse nicht umgesetzt würden.

9 Alle Visionen und Maßnahmen finden sich in: Auf Dein Wort hin. Mit Freude und Hoffnung / Sulla tua parola. Con gioia e speranza / Sun ti parola. Con legreza y speranza. 2013-2015. Synode Diözese Bozen-Brixen (Sinodo Diocesi Bolzano-Bressanone / Sinoda Diozeja Bulsan-Persenon, Bozen 2016.

14 Schluss

Hat die Synode die Diözese Bozen-Brixen erneuert? Wird die Synode die Diözese erneuern? Die Frage wird schlussendlich offen bleiben, weil sie erst in einigen Jahren oder gar Jahrzehnten beantwortet werden kann. Zweifelsohne kann gesagt werden, dass die Synode Impulse zur Erneuerung gegeben hat und die Diözese Bozen-Brixen wieder mehr jenen Kriterien entspricht, die Walter Kirchschläger als maßgebend für eine Kirche von morgen genannt hat, nämlich dass sie christozentrisch, missionarisch, solidarisch und dienend, geschwisterlicher und kollegialer, barmherzig sowie eine Gemeinschaft von gleichberechtigten Schwestern und Brüdern ist.[10] Und noch eines hat die Synode erreicht: die Gläubigen der Diözese Bozen-Brixen haben mehr Freude am Christ- und Kirchesein, selbst wenn die Hostien weiterhin alle dieselbe Farbe haben werden.

---

10 Vgl. *Walter Kirchschläger*, Aggiornamento nach dem Konzil. Herausforderungen der Kirche in der neuen Gegenwart, in: Theologisch-Praktische Quartalschrift 1, 2015, S. 86–95, hier 93–95.

Ökumenische Konzilien
Ein synodaler Gedanke zur Einheit!

Christian Schöberl

1 Das Konzil? – unsere Zeit!

Die Jubeljahre 2012 bis 2015, die 50 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil feiern, werden nicht müde, die Wichtigkeit dieses kirchlichen Großereignisses einerseits zu rühmen und andererseits – je nachdem, welche Partei man befragt – keine Erfolgsgeschichte in diesem Konzil des letzten Jahrhunderts zu sehen.[1] Der Aufbruch dieses Konzils, das in der römischen Zählung als das 21. Ökumenische Konzil der Kirchengeschichte geführt wird, kann nicht über die Tatsache hinwegtäuschen, dass einige Theologen der Ansicht sind, es handle sich um gar kein Konzil im eigentlichen Sinne, da ja keine bindenden Dogmen verabschiedet worden seien.[2] Der pastorale Wind, der in die Segel des Kirchenschiffs geblasen hätte werden sollen, scheint sich in postmoderner Beliebigkeitspolitik verloren zu haben und die kirchenpolitischen Wogen haben wohl mit Benedikt XVI. in das konservative Lager geschlagen.[3]

Unabhängig davon, welcher religionspolitischen Seite man aus den unterschiedlichsten Gründen den Vorzug geben mag, steht dieses Konzil, das die Welt als das Zweite Vatikanische Konzil rezipiert hat, in der Geschichte des letzten Jahrhunderts unserer Kirche unverrückbar fest.[4] Das Konzil hat sich zur Aufgabe gemacht, die Kirche „in ihrem Anlie-

---

1 Titel einer Veranstaltung des Institutes Katholische Theologie der Otto-Friedrich-Universität Bamberg: 50. Jahre II. Vatikanum (k)Ein Grund um feiern? Siehe: http://univis.uni-bamberg.de/form?__s=2&dsc=anew/lecture_view&lvs=guk/instit/kirch/haupts&anonymous=1&ref=tlecture&sem=2012s&tdir=guk/instit/kirche&__e=376, aufger.: 02.11.2014.

2 So Kardinal Brandmüller im Gespräch mit Ingo Langner. *Walter Brandmüller / Ingo Langner,* Vernünftig Glauben. Ein Gespräch über Atheismus, Berlin 2011.

3 Zu Polemiken seines Pontifikats siehe: Das Memorandum. Die Positionen im Für und Wider. Judith Könemann / Thomas Schüller (Hrsg.), (= Theologie Kontrovers), Freiburg/Br. 2011, insbes. die Beiträge von Zulehner und Siebenrock.

4 Die Polemik, die v. a. von seiten der Bruderschaft St. Pius herrührt, wird nicht über den großkirchlichen Eindruck hinwegtäuschen können, dass das Zweite Vatikanum als Konzil von der Gesamtkirche – ein noch zu erläuternder Terminus – mitgetragen wurde und wird.

gen, zur Erfüllung … ihres Auftrags …, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten.“ (GS 4). Die Zeichen der Zeit sind heute aber fragiler zu deuten als früher – die mediale Reizüberflutung und die vielfältig gewordenen Sinnangebote machen es schwieriger, als Christenheit das Evangelium auszulegen. Erstens wird kaum mehr deutlich, was die Zeichen der Zeit seien, und mit welchem Instrumentarium man sie zweitens deuten soll und kann.[5] Diese Frage, gerade deren zweiter Teil, wird vor allem dann von Wichtigkeit sein, wenn man das Konzil selbst in den Fokus der Untersuchung stellt. Damit soll nicht gesagt sein, dass das Konzil als theologischer Terminus technicus vorher nicht unumstritten war, das beileibe nicht! Allerdings darf heute in einer zueinander gerückten Welt[6] auch die Frage gestellt werden, woher welche Verbindlichkeiten konziliarer Art erwachsen sind und wie mit dem großen Schlagwort eines Ökumenischen Konzils, in mehrerer Wortbedeutung, heute noch ein Staat gemacht werden kann. Bedarf die Kirche noch eines Ökumenischen Konzils? Was ist ein Ökumenisches Konzil? Wozu ist es notwendig und warum zählt man die Konzilien in unterschiedlichen Schwesterkirchen[7] unterschiedlich?

Es wird notwendig sein, diesen Fragen nachzugehen. Anhand der historischen Durchleuchtung dessen, was als Ökumenisches Konzil verstanden wird bzw. worden ist. In drei epochal bedingten Stationen soll die Veränderung des Begriffs des Ökumenischen Konzils skizziert werden, ehe die ekklesiologische Dimension angeschnitten wird. Gerade dieses Kapitel ist ein in der Ökumene-Geschichte besonders interessantes, da die westlich-lateinischen Entwicklungen nicht deckungsgleich zu den orthodoxen Ostkirchen[8] verlaufen.

---

5 Der postmoderne Diskurs ist ja hinlänglich bekannt. Siehe zur geistesgeschichtlichen Untermauerung: *Jean-Francois Lyotard,* Das postmoderne Wissen, Wien 2012 und *Umberto Eco,* Lector in Fabula, München 1979, sowie zur aktuellen philosophischen Diskussion: *Thomas Schmidt,* Die Wirklichkeit ist anders, in: Die Zeit. Nr. 15. 2014, hier wird das Ende der Postmoderne bereits antizipiert und der Strömung einer „Neuen Sachlichkeit“, wie es im Artikel heißt, die Lanze gebrochen.

6 Gleichnamiger Aufsatzband von Suttner sei zur ökumenischen Lektüre empfohlen. *Ernst Christoph Suttner,* in: Wolfgang Rappert (Hrsg.), Kirche in einer zueinander rückenden Welt. Neuere Aufsätze von Ernst Christoph Suttner zu Theologie, Geschichte und Spiritualität des christlichen Ostens, Würzburg 2003.

7 Der Terminus ist dem DBK 8 Heft zu Balamand entlehnt. Selbst wenn 2003 festgestellt worden sein soll, dass dieser Begriff – nämlich der der Schwesterkirchen – nicht (mehr) zutreffen sollte, sehe ich keinen ökumenischen Grund, der dagegen spräche, den Dialog mit diesem ekklesiologischen Geschwisterwort zu benennen. Der Uniatismus – eine überholte Unionsmethode – und die derzeitige Suche nach der vollen Gemeinschaft (Balamand 1993), in: 8. Die Eucharistie der einen Kirche, in: Die deutschen Bischöfe. Ökumene-Kommission. Dokumente katholisch-orthodoxen Dialogs auf deutscher und internationaler Ebene. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Bonn 1995, S. 59–67.

8 Auf den begrifflichen Unterschied von katholisch und orthodox hat Suttner mehrmals überdeutlich hingewiesen. Ebenfalls plädiert Kasper für eine Klärung der Begriffe. *Walter Kasper,* Wege zur Einheit der Christen. Schriften

Letztlich ist auf die beiden Codices zu blicken, nämlich den CIC der lateinischen Kirche und den CCEO der katholischen Ostkirchen, also der mit Rom unierten Kirchen.

1.1 Philologische Problematiken

Der Terminus *ökumenisch,* ist ebenso wie der Begriff *Konzil* zu klären. Der Ökumene ist im Laufe der Kirchengeschichte eine höchst ambivalente Begriffsentwicklung widerfahren.[9] So wird zu Beginn der Kirchengeschichte Oikumene als Summe der drei Erdteile (von Kontinent können wir noch nicht sprechen) Afrikas, Asiens und Europas gesprochen. Die Ökumene umfasst in späteren Zeiten das Sprechen von der Kirche im gesamtrömischen Reich[10], ohne dabei auf die Anrainerstaaten zu rekurrieren, was in der mittelalterlichen Verwendung des Begriffes allerdings kaum mehr Erwähnung findet. Im lateinischen Teil des Reiches (Westrom) wird 614 die Latinisierung als Orbis Christianus[11] für *Ökumene* gebräuchlich. Dieser Begriff wird wiederum ab der Renaissance zum lateinischen Kampfbegriff gegen die Orthodoxie verwendet.

Das Konzil selbst ist die Latinisierung der griechischen Synode und bedeutet Zusammenkunft, bzw. gemeinsamer Weg (syn-hodós). In der sprachlichen Verwendung als Synonym sicherlich möglich, wird auch die synonyme Verwendung heute wieder weiter verbreitet genutzt als noch vor 60 Jahren, dennoch gibt es kleinere Nuancen, die ein Konzil von einer Synode geschieden haben. Als Hegemon betrachtet sich wohl der Nutzer der Termini, ob nun Latein oder Griechisch, was mehr als einmal zu binnenkirchlichen, binnenökumenischen Spannungen der Schwesterkirchen geführt hat. Alleine die Vormachtstellung der Hauptstädte – Rom und Konstantinopel – trifft sich nicht selten im philologischen Gefecht jenseits theologischer Sachebenen.[12]

---

zur Ökumene I in: George Augustin / Klaus Krämer (Hrsg.), Walter Kasper. Gesammelte Schriften, Bd. 14, Freiburg 2014, S. 27–30, 199 f., 214–219.

9 LThK 7 (1994), Sp. 1017–1028, kennt alleine sechs verschiedene Bedeutungen.

10 Ab der Erhebung zur Staatsreligion unter Theodosius bis zum letzten Ökumenischen Konzil unter dem einen römischen Kaiser, ehe in Rom Karl gekürt wird.

11 Wie ich in meinem Aufsatz „Das Panorthodoxe Konzil 2016“ dargelegt habe: *Christian Schöberl,* Das panorthodoxe Konzil 2016, in: Der Christliche Osten 69 (2014), S. 215–226.

12 Dass die Bewohner Konstantinopels die Weströmer als kulturlos und rückständig betrachteten, ist die eine Seite, die andere, dass die Römer die Byzantiner für verweichlichte, intrigante und illoyale Begriffsklauber hielten die andere. Siehe hierzu: *Christian Lange,* Zum Verhältnis zwischen Byzantinern und Kreuzfahrern, in: Peter Bruns / Georg Gresser (Hrsg.), Vom Schisma zu den Kreuzzügen. 1054–1204, Paderborn 2006, S. 179–204.

In dieser Arbeit werden die Begriffe des Ökumenischen Konzil als Grunddeterminanten des konziliaristischen Elementes der Kirche verwendet. Wenn an einigen Stellen auf andere Begrifflichkeiten ausgewichen wird, geschieht dies begründet und erfolgt i. d. R. durch eine Erklärung in der Fußnote oder dem Absatz.

1.2 Das Zweite Vatikanische Konzil

Was war das Zweite Vatikanische Konzil? Sicher eines der markantesten Ereignisse der Kirchengeschichte der letzten 450 Jahre. Nach dem Trienter Konzil, das sich als Speerspitze gegen den Protestantismus verstand, sowie ein Reformkonzil sein wollte, das sich zwischen Kaiser und Papst, zwischen Reform und Gegenreformation bewegte und letztlich mit etlichen Anathemata gegen die Häresien der Protestanten polemisierte,[13] sollte nach der hereinbrechenden Moderne auch die Pforte der Kirche wieder weit geöffnet werden und Pluralität und Freiheit Einzug halten. Es bleibt dezidiert festzuhalten, dass dieses 21. Ökumenische Konzil der römischen Kirchengeschichtsschreibung allerdings ausschließlich für den lateinischen Katholizismus und die mit Rom unierten Ostkirchen von Gültigkeit war, da die Orthodoxie in ihrer nicht unierten Gesamtheit dem Vatikan – mit Ausnahme der Beobachter-Delegation(en) – fernblieb. Abstimmungsberechtigt waren lediglich römische, d. h. westlich-lateinische, katholische Konzilsteilnehmer und nicht – wie beispielsweise noch auf dem Ferrara-Florentinum auch jene Gläubigen, mit denen man sich im Schisma wähnte.[14] Hier scheint sich also eine Veränderung im Konzilsverständnis aufgetan zu haben.

1.3 Das panorthodoxe Konzil 2016

Auch die Orthodoxie kennt ein Konzil – mehr noch als der lateinische Westen in seiner Ausformung – nämlich den Heiligen Synod. Dieses, in der Orthodoxie erst nach dem Fall von Konstantinopel am 29. Mai 1453, installierte Verwaltungs- und Dekretierungsinstrument sollte im Millet-System des Osmanischen Reiches die Leerstelle des nun im

13 *Hubert Jedin* (Hrsg.), HKG, Bd. III. Erster Halbbd.: Die mittelalterliche Kirche – Vom kirchlichen Mittelalter zur gregorianischen Reform, Freiburg/Br. 1975. Es fehlt leider bis heute ein Band in der Reihe Konziliengeschichte über das große Tridentinum.

14 *Ernst Christoph Suttner,* Vielgestaltig aber eins. Über die Einsicht der Kirche in ihre Sendung, Regensburg 2014, S. 25–38.

religionssoziologischen System freigewordenen Platzes des Basileus' / Kaisers ersetzen, da die Installationsfreiheit des Patriarchen nun auf den Sultan – freilich eher unfreiwillig – übergegangen war.[15] Die Ehrenrechte des Kaisers gingen zunächst formal auf das Oberhaupt der Orthodoxie, den Ökumenischen[16] Patriarchen von Konstantinopel über, ehe diesem nach dem Untergang des Osmanenreiches 1923 sämtliche Ehrungen der Gesamtorthodoxie zufielen, allerdings ohne papale Weisungsbefugnisse und kanonisch zugesicherte Machtfülle.

Das panorthodoxe Konzil 2016 stellt einen ähnlich markanten Meilenstein für die Orthodoxie dar, wie das Zweite Vatikanische Konzil der 1960er Jahre, mit dem Unterschied, dass seit knapp 1200 Jahren kein solches Konzil mehr abgehalten worden ist. Die Einladungen und die Publikation, dass ein solches Konzil abgehalten werden soll, erfolgte im März 2014 unter Anwesenheit aller autokephalen Hierarchen in Konstantinopel / Istanbul.[17] Was genau schließlich die Entscheidungen sein werden und wie formal die Abstimmungs- und Dekretierungsmodi aussehen werden, ist noch nicht klar – hierüber wird ab Ostern 2015 in Konstantinopel / Istanbul beraten werden. Dieses kollegiale Instrumentarium von Kirchenverständigung (der Orthodoxie) gleicht dem Konzil des lateinisch-katholischen Westens in ähnlicher Weise. Allerdings ist der Heilige Synod, wie die Orthodoxie ein Konzil bezeichnet, alleine Beschlussorgan und bedarf der Einmütig- und der Einstimmigkeit der Hierarchen. Anders als im lateinisch-katholischen Westen, kann der Ökumenische Patriarch nicht einfach mit einer gefundenen Mehrheit Beschlüsse hinweg dekretieren.[18] Es wird also auch zu sehen sein, wo der Heilige Synod, möglichen Strukturelementen dem Ökumenischen Konzil entsprechen kann. Man könnte womöglich behaupten, dass durch den ökumenischen Tiefschlaf während der Osmanenherrschaft und dem unverschuldet-passiven Schlaf während des Kalten Krieges der Weg geebnet wurde für einen ökumenisch-orthodox-katholischen Neustart.

---

15 *Hacik Rafi Gazer,* Die Orthodoxen Kirche(n) im Osmanischen Reich, in: Thomas Bremer / Hacik Rafi Gazer/ Christian Lange (Hrsg.), Die orthodoxen Kirchen der byzantinischen Tradition, Darmstadt 2013. S. 15–22, hier 16.

16 Hier nicht inter-, sondern intrakonfessionell verstanden.

17 Zu den Themen s. *Schöberl,* Das panorthodoxe Konzil 2016 (Anm. 11), S. 215.

18 Zum Ökumenischen Patriarchat s. LThK^3 7, Sp. 1033.

2 Die Konzilsidee

Die Konzilsidee ist so alt wie das Christentum selbst – will man den Legenden, die sich bereits in der Mitte des 4. Jahrhunderts um das Konzilsgeschehen ranken, Glauben schenken.[19] Bereits die Apostelgeschichte 15 wartet mit der Erzählung auf, die zur Legitimation der Konzilsidee oft herangezogen wird. Apg 15,6: „Die Apostel und Ältesten traten heran, um die Frage zu prüfen." Nun ist Petrus der erste, der das Wort spricht, als ein Streit entbrannte und der in einer schlichtenden Funktion Gottes Wort verkündet.[20] Die Versammlung der Apostel und Ältesten als beratendes und problemlösendes Organ heranzuziehen, entstammt zudem der jüdischen Tradition des Synedrions. Im Laufe der Geschichte entwickeln sich die Dienstämter der Kirche vom Akolythen bis zum Bischof, jeweils verbunden mit diversen Riten und Weihe-Auflagen. Interessant zu beobachten ist, dass die breite Akzeptanz, die dem Organ des Konzils widerfährt, mitnichten mit der Weihe- und Sakramentsvollmacht in Einklang zu bringen ist, die eine einzige geweihte Person einbringt. Nur weil alle Teilnehmer einer Synode oder eines Konzils geweiht sind – ist es dann die Versammlung auch? Dieser und anderer Fragen muss nachgegangen werden, wenn der historische Streifzug durch die (Konzilien-)Geschichte beginnt.[21]

Die ekklesiologischen Fragestellungen bedingen noch ein ganz anderes Feld. Nicht nur die historische Entwicklung der Ämter, der Hierarchie, der Versammlungen und ihrer jeweiligen Vollmachten sind zu untersuchen, sondern auch, wie die in den unterschiedlichen Schwesterkirchen mit dieser Symphonie der Hierarchie umgegangen wird. Aus dem Crescendo der Alten Kirche und ihrer ja ökumenisch[22] noch verbindlichen Dogmen, bricht sich während des Mittelalters in der Partitur der Kirchengeschichte der Dualismus von Papismus und Konziliarismus Bahn. Die byzantinischen Nebenakkorde werden in Europa nach Karl dem Großen kaum noch gehört, bis die Unionskonzilien des Mittelalters, insbesondere das Zweite Lugdunense und das Ferrara-Florentinum zu einem letzten unionistischen Trommelwirbel ansetzen, ehe Byzanz im ökumenischen

19 Zu den Legenden s. *Hermann Josef Sieben,* Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatikanum (= Konziliengeschichte. B: Untersuchungen), Paderborn 1996, S. 4–9 und zu Rufius auch *Franz Dünzl,* kleine Geschichte des trinitarischen Dogmas, Würzburg 2004, S. 51–59.

20 Soweit zur biblischen Grundlage des Verses. Dass es hierbei im orthodox-katholischen Dialog, alleine schon aufgrund des episkopalen Petrus-Verständnisses Schwierigkeiten hagelt, dürfte jedem klar sein.

21 Erhellende Überblicksliteratur: *Klaus Schatz,* Brennpunkte der Konziliengeschichte, Paderborn 2004.

22 Was zumindest die Religionsgemeinschaften angeht, die auf dem Boden der Sukzession, der Schrift und der Tradition stehen.

Orchestergraben für recht lange Zeit verstummt.[23] Zum Ersten Vatikanum wird der Zusammenklang von Orthodoxie und römischem Katholizismus wieder interessant, da hier die Weichen gestellt werden für das Zweite Vatikanische Konzil, wenn auch eher unfreiwillig.

Letztlich ist der Versuch, eine gemeinsame Rechtsgrundlage mit der unierten Kirche des byzantinischen Ritus zu schaffen, ebenfalls noch zu untersuchen. Die Frage, wer den CCEO, warum, mit wem, aufgrund welcher Tradition, verfasst hat, muss beantwortet werden, auch um die Stellung des Ökumenischen Konzils in beiden Gesetzbüchern (CIC 1983 und CCEO 1990) ausdeuten zu können. Womöglich wird durch die gemeinsame Rechtstradition eine condicio sine qua non möglich, auf der man rechtskräftig eine Ökumene formulieren kann, ohne die jeweils andere Kirchentradition zu verletzen oder gar zu brüskieren. Die Idee des Konzils ist unausweichlich mit der Idee des Christentums verbunden, als das kommunikative Element der Theologie in der Hierarchie vorhanden. Nur setzt Kommunizierbarkeit auch eine Dechiffrierbarkeit von Sprache und philologischen Besonderheiten mit ein, ein Verständnis dessen, was der andere Gesprächspartner mitteilen will.

2.1 Historische Entwicklungen

Wenn das Ökumenische Konzil in den historischen Fokus rückt, ist damit unweigerlich das Jahr 325 verquickt und die sog. Sieben Ökumenischen Konzilien der Alten Kirche. Diese und ihr Protokoll sowie Zeremoniell werden berücksichtigt werden müssen, als auch die Entwicklung im Westen des Mittelalters, vor und nach den Jahren 800 und 1054, sowie die Konzilien die danach in Konstantinopel 869[24] und im Lateran ab 1123 stattgefunden haben. Das Erste Vatikanische Konzil bildet in diesem Kapitel den Schlussstein, ehe die ekklesiologischen Fragen weiter verhandelt werden.

---

23 Natürlich gibt es immer wieder Versuche mit anderen christlichen Gemeinschaften in Kontakt zu treten. So die Tübinger Gesandtschaft, die sich an Jeremias II. (hier: *Dorothea Wendenbourg,* Reformation und Orthodoxie. Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in den Jahren 1573–1581 [= FKDG 37], Göttingen 1986, S. 101–116.) wandte, der auch mit Kiew und Moskau wirtschaftete oder den Jesuitenmissionaren, die sich im Heiligen Land unter den Patriarchaten von Antiochia und Jerusalem niedergelassen haben.

24 Siehe LThK³ 6 (1994), Sp. 345–347. Es wird davor gewarnt, das Konzilienwesen auf die Ökumenischen Konzilien zu beschränken, da ein ausgeprägtes Synodalwesen bereits zu Beginn des Christentums in Form von Lokalsynoden zu finden ist.

2.1.1 In der ungeteilten Kirche

Die ungeteilte Kirche meinte die Kirche in Ost und West, die unter einem Kaiser ihr Wirken auf den Orbis Terrarum[25] ausdehnen konnte. Kaiser Konstantin berief 325 das erste Konzil nach Nicäa ein, um den in Alexandria ausgebrochenen Arianismusstreit zu schlichten.[26] Dabei wurden die Privilegien des Kaisers, was Post- und Kutschenwesen angeht, an die Bischöfe vergeben, die sich so recht schnell in Nicäa einfinden konnten. Während die systematischen Fragen hier weniger von Belang sind, so ist es das Gebaren um das Konzil. Es wurde vom Kaiser einberufen. Es ergingen 1800 Einladungen an alle Bischöfe im Reich (ca. 1000 in der östlichen und ca. 800 in der westlichen Reichshälfte), die auf Einladung des Kaisers zur Beilegung der religiösen Streitigkeiten, im Sinne der Aufrechterhaltung der Pax Romana nach Nicäa geladen worden sind.[27] Die Leitung des Konzils lag dabei bei ausgewählten Bischöfen; Ossius von Cordoba könnte eine leitende Rolle gespielt haben wie zuvor auf der Synode von Antiocheia. Die Beschlüsse des Konzils wurden im Reich publiziert, mit Hilfe des kaiserlichen Beamtenapparates und kaiserlicher Dekretalen.

Die weiteren Konzilien der Antike wurden nach dem gleichen Muster einberufen. Der Kaiser lädt zum Konzil, er gilt weiter als der „Bischof der Bischöfe“[28] und publiziert die Ergebnisse im Reich als verbindliche Glaubensregeln. Die ganz enge Verzahnung kaiserlich-römischer Politik mit christlicher Religion folgt hier streng dem antiken Gottkaiserverständnis, das spätestens seit dem Hellenismus in der Prägung Alexanders, selbst in der Tradition des Pharaonentums steht, will man Kügler Glauben schenken.[29] Dieses Verständnis wird zum beginnenden Mittelalter hin nicht aufgebrochen. Vielmehr dupliziert sich die göttliche Sphäre des Kaisers durch die Kaiserkrönung Karls im Weströmischen Reich.

---

25 Zur Begrifflichkeit: Brockhaus Enzyklopädie (24 Bde.), Bd. 16, Mannheim 1991, S. 237. Gemeint ist die bewohnte Erde, der Erdball, aufgeteilt in drei Maculae (Cicero), und gemeint ist das Imperium Romanum, in dem das Christentum die Religion geworden ist, der auch Kaiser anhängen.

26 Zum Arianismus exemplarisch *Hermann Josef Sieben,* Augustins Auseinandersetzung mit dem Arianismus außerhalb seiner explizit antiarianischen Schriften, in: ThPh 8 (2006), S. 181–212.

27 *Ernst Dassmann,* Ämter und Dienste in den frühen christlichen Gemeinden (= Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte 8), Bonn 1994, s. insbes. S. 36–39. sowie zur Entstehung des Monepiskopats S. 49–74.

28 Terminus bei Konstantin. Architektonisch ist dieser Begriff am ehesten sichtbar geworden in der Grabeskirche des Konstantin, wo dieser umringt von den Apostelgräbern seine letzte Ruhe inmitten derselben fand.

29 *Joachim Kügler,* Pharao und Christus? Religionsgeschichtliche Untersuchung zur Frage einer Verbindung zwischen altägyptischer Königstheologie und neutestamentlicher Christologie im Lukasevangelium (= BBB 113), Bodenheim 1997.

2.1.2 Im Mittelalter

Der Friede von Aachen 812 bekräftigt das Vorhandensein zweier Kaiser auf römischem Staatsgebiet. Basileus Michael I. Rhangabes (744–813) und Kaiser Karl treten nun zwar mit ähnlichem Titulaturornat auf, wobei in rhomäischem, also byzantinischem Reichsverständnis Karl als Caesar der Römer, nicht aber als Basileus (also als eigentlicher Kaiser) geführt ist. Mit diesem Auseinanderklaffen der Spitze der Christenheit beginnt auch der Rumpf des Kirchenschiffes sich in mehrere Teile aufzuspalten, die ökumenisch immer unzureichender geklammert werden.[30] Bezeichnend ist auch, dass das nächste von Rom gezählte Konzil, das erste Laterankonzil 1123 ist, von dem aber nicht überliefert ist, ob hierzu Teilnehmer aus der Ostkirche entsandt worden waren.[31]

Den weiteren Ökumenischen Konzilien der römischen Zählung folgen die Konzilien bis zum Unionskonzil von Ferrara-Florenz, das V. Laterankonzil und schließlich das große, den lateinischen Westen dominierende Konzil von Trient. Der christliche Osten kennt keine weiteren Ökumenischen Konzilien, wohl aber (Partikular-)Synoden. Während in der Alten Kirche beide Begriffe noch synonym verwendet worden sind, wendet nun die Kirche des Ostens den Begriff Synode nur mehr für ihre innerorthodoxen Anliegen an. Der letzte kanonisierte Kirchenlehrer der Orthodoxie war Gregorios Palamas, der auf der Synode von Konstantinopel 1368 heiliggesprochen wurde.[32]

Im Westen begann nun ab der Einberufung des Konzils von Konstanz (1414–1418) ein erbitterter binnenlateinischer Machtkampf, ob denn nun das Konzil über dem Papst stehe, oder der Papst über dem Konzil.[33] Im Wesentlichen wurde diese Diskussion auf französischem, deutschem und italienischem Boden ausgetragen, aber auch die spanischen Delegationen konnten – i. d .R. auf der Seite des Papsttums – ihre Beiträge in die Diskussion werfen. Das Konzil von Konstanz stand fürderhin unter dem großen Einfluss der französischen Gesandten, die dem Papst das Heft aus der Hand zu nehmen gewillt waren. Selbst der römische Kaiser sah sich zur Frage bemüßigt, ob es seiner auf dem

30 So findet die nächste Zählung eines ökumenischen Konzils 869/70 oder 879 statt. Für Rom gilt das von Papst Hadrian II. einberufene Konzil, das sich um das Photius-Schisma rankt, als Folgekonzil.

31 Hierzu *Giuseppe Alberigo* (Hrsg.), Conciliorum Oecumenicorum Decreta, Bologna 1973, S. 187–194 und DH, S. 312–323. Leider sind die Akten nicht erhalten. Aber, ist es wahrscheinlich, dass orthodoxe Delegierte ohne weiteres den Zölibat ohne Kritik in dieser Form bestätigt hätten? Nach meinem Dafürhalten eher nicht.

32 Zu ihm und der Synode siehe: Zu seiner Vita s. *Georgi Kapriev,* Philosophie in Byzanz, Würzburg 2004, S. 250 f.

33 *Schatz,* Brennpunkte (Anm. 21), S. 151.

Konzil überhaupt bedürfe und er überhaupt Entscheidungsbefugnis habe.[34] Der Konziliarismus, hier getragen von den verschiedenen Parteiungen, nicht selbst zwingend immer Parteigängern des Konziliarismus selbst, sondern eher taktischen Primatsgegnern, oblag es hier, über die innere Verfassung der Kirche zu beraten.

Die Reformbestrebungen des Westens versandeten immer wieder in den Kanälen der Kurie, des Konziliarismus und der Bürokratie. Das gesamte Mittelalter wird von wechselnd motivierten Bestrebungen zur Verschlankung des bürokratischen Apparates Roms, zur inhaltlichen Reform der kirchlichen Lehre, zur moralischen Erneuerung des Klerus und zur versuchten Rückkehr zur jesuanischen Botschaft des Evangeliums durchzogen.[35] Die Gründung der reformatorisch gesinnten Orden und Bewegungen sind ein nicht zu übersehendes Phänomen dieser Zeit, das man nicht einfach durch eine Frömmigkeitspauschale des Mittelalters abtun kann, sondern sich konkret den Reformbedarf vor Augen führen muss.

Die Frage allerdings nach der Hegemonie innerhalb der Westkirche wurde zugunsten des Primats entschieden – und zwar durch das sog. 17. Ökumenische Konzil römischer Zählung – durch das Konzil von Ferrara-Florenz.[36] Während der Irrungen und Wirrungen, die Papst Martin V. und Papst Eugen IV. mit Basel durchzufechten hatten, kam die Entscheidung Konstantinopels, ein Unionskonzil zu begehren, recht zupass, sodass beide Päpste dem Wollen des orthodoxen Kaisers nebst seiner Geistlichkeit entsprechen konnten. Während das Konzil von Eugen IV. in Ferrara nach der orthodoxen Delegation schickte, versuchte auch das in Basel verbliebene Rumpfkonzil diese Delegation zu Verhandlungen eben in Basel zu bewegen. Basileus und Patriarch entschieden sich in Venedig, dem Wunsch des Papstes Folge zu leisten und nach Ferrara zu reisen. Die Delegation bestand nach Leontiades „ac nobiles multi cum imperatore, viri notabiles et in rebus peragendis plurimum experti, docti et litterati."[37] In summa traf also die griechisch-

34 *Hermann Heimpel,* Sitzordnung und Rangstreit auf dem Basler Konzil, in: Johannes Helmrath / Heribert Müller (Hrsg.), Studien zum 15. Jahrhundert. FS Meuthen, Bd. 1, München 1994, S. 1–29. Die Frage wird erlaubt sein, warum ein Kaiser, der seit der Antike Herr des Konzils war, bzw. sein sollte, sich selbst so zu diminuieren zu müssen glaubte. Allein die realpolitische Ohnmacht – v. a. dem Franzosenkönig Karl gegenüber sowie die schwache Hausmacht im Reich lässt ein solches Zitat verständlich erscheinen.

35 *Jürgen Miethke,* Kirchenreform auf den Konzilien des 15. Jahrhunderts, in: Helmrath / Müller (Hrsg.), Studien zum 15. Jahrhundert (Anm. 34), S. 13–42, hier 14 f.

36 Hierzu *Joseph Gill,* Von Basel nach Ferrara-Florenz, Stuttgart 1967. Hier wichtig *Joseph Hajjar,* Zwischen Rom und Byzanz. Die unierten Christen des Nahen Ostens, Mainz 1972, S. 176.

37 *Ioannes Leontiades,* Die griechische Delegation auf dem Konzil von Ferrara-Florenz (= AHC 21), Paderborn 1989, S. 353–369.

orthodoxe Elite auf die Hierarchen um den Papst und seine vornehmlich italienischen Gesandten, die das Konzil in Ferrara zu einer Union bewegen wollten. Die Einzelheiten des Konzils müssen inhaltlicher Art andernorts verhandelt werden.[38] Der Abschluss dieses Ökumenischen Konzils beinhaltet v. a. die Bulle *Laetentur Coeli,* als auch die Dekrete mit den Armeniern und vier weiterer (Teil-)Unionen, die den Primat auf eine „ungeahnte Höhe gehoben“ [39] haben, so Hajjar.

Die Rezeptionsgeschichte dieses Konzils allerdings nimmt keinen so positiven Ausgang, wie die Verhandlungen selbst. Während in Konstantinopel auf westliche Waffenhilfe gehofft wird, versteigen sich die klerikalen Kräfte der Stadt dahin, zu behaupten, Rom und damit das westliche lateinische Christentum habe aufgrund der Ohnmacht finanzieller und militärischer eigenen Kräfte, Konstantinopel über den Tisch gezogen. Ob und in wieweit dieses genannte Faktum stimmen kann, muss ebenso andernorts diskutiert werden. Die Orthodoxe Tradition erkennt jedenfalls dieses Ökumenische Konzil, wenngleich es stattgefunden hat und auch Dekrete promulgiert worden sind, nicht (mehr) an. Die Frage bleibt aber, ob das Scheitern von Ferrara-Florenz direkt nach Brest geführt hat? Die ökumenischen Stimmen zwischen Ost und West finden jedenfalls über 450 Jahre keinen Ausdruck mehr, gemeinsam symphonisch zu klingen.

2.1.3 Das Erste Vatikanum und die Orthodoxie

Der Syllabus Errorum als Anhang der Enzyklika Quanta Cura (1864) bereitet theologisch das Dogma der Konstitution Pastor aeternus (1870) vor, das auf dem Ersten Vatikanischen Konzil verabschiedet worden ist. Das Konzil, das zur Verurteilung des Modernismus und als Unfehlbarkeitskonzil in die Geschichte eingegangen ist, rangiert als Ökumenisches Konzil katholischer Zählung auf Nummer 20. Die orthodoxe Kirche ist allerdings als durchaus unterrepräsentiert zu begreifen. Der Ökumenische Patriarch stellte nach Konsultation der Heiligen Synode die beobachtende Teilnahme an diesem Konzil den jeweiligen autokephalen und autochthonen Hierarchen frei – was dazu führte, dass kein einziger Vertreter der orthodoxen Hierarchie am Konzil teilnahm. Wer aber sehr wohl teilnahm, waren die Vertreter der unierten Christen des Ostens und davon nicht wenige! Namentlich bis auf den Syrisch-Maronitischen Patriarchen Mass'ad erschienen alle unierten Patriarchen

38 Exemplarisch zur Unausgewogenheit der Orthodoxen s. *Christian Schöberl,* Bessarion und Markos Eugenikos. Eine Konfession zwei Standpunkte, in: Der Christliche Osten 67 (2012), S. 196–214.

39 *Hajjar,* Zwischen Rom und Byzanz (Anm. 36), S. 153 ff.

„umgeben von der Mehrzahl ihrer Suffraganbischöfe, die gekommen sind, … um Zeugnis zu geben von der gemeinsamen Gesinnung ihrer besonderen Kirchen.“[40]

Analog zu den vorherigen Ökumenischen Konzilien der römischen Zählung war auch auf diesem Konzil die Sitzordnung von Relevanz, wie alle römischen Bräuche heute noch einem tradierten Zeremoniell folgen. So „haben die lateinischen Patriarchen von Konstantinopel und Alexandrien den Vorrang vor dem wirklichen und residentiellen uniatischen Patriarchen von Antiochien.“[41] Ohne dieser Frage nun zuviel Gewicht einräumen zu wollen, sprachen die Patriarchen des unierten Ostens allerdings gegen einen römischen Primat, trotz ultramontaner und französischer Propaganda. Gerade die unierten Patriarchen von Chaldäa, Grigorios II. Yussef der Melkiten, der Syrer Arqus – gelegentlich auch gegen die Stimme ihrer Suffragane – sprechen sich aus für eine „Bewahrung des Status, den die Union des Konzils von Florenz und das jahrhundertelange Zusammenleben“[42] sanktioniert haben. Damit wird einerseits klar, dass das Argument der Traditionalisten nicht allein auf primatialer Seite gesehen werden kann.

Der eigentliche Kontroverspunkt ist die Abwesenheit der orthodoxen Delegation, die nicht aus unierten Christen bestehen sollte. Das Erste Vatikanische Konzil kommt ohne die Orthodoxie aus, die bei dem Dogma nach der Unfehlbarkeit so auch übergangen wird. Die Zählung nach Ökumenischen Konzilien hat so nur noch für die lateinische Westkirche Geltung, wohingegen sogar beim Konzil von Trient aller Wahrscheinlichkeit nach genuin orthodoxe Teilnehmer anwesend waren, wenngleich aus von lateinischen Bischöfen verwalteten (venezianischen) Bistümern.[43] Das Erste Vatikanische Konzil bleibt vielleicht ein Siegeszug des Primats, aber ein Stachel im Fleisch der Ökumene.

2.2 Ekklesiologische Überlegungen

Die Frage nach dem Ökumenischen Konzil ist auch die Frage nach der Kirche und der Kirchlichkeit der nach dem Konzil fragenden Kirche. Das synodale oder das primatiale Prinzip beginnen seit dem akakianischen Schisma immer wieder miteinander um

40 Ebd., S. 235.
41 Ebd., S. 236.
42 Ebd.
43 *Ernst Christoph Suttner,* Der geschichtliche Wandel des Bewusstseins von der Einheit der Kirche in Vielfalt und des Verständnisses von den Schismen zwischen Lateinern und Griechen, in: Rappert (Hrsg.): Kirche in einer zueinander rückenden Welt (Anm. 6), S. 37–58, hier 47 und älter: *Theodor Freudenberger,* Das Konzil von Trient und das Ehescheidungsrecht der Ostkirche, in: Wegzeichen (FS Biedermann), Würzburg 1971, S. 165.

Berechtigung und Hegemonie zu ringen. Seit Patriarch Akakios (473–488) den Titel des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel annahm und die Päpste Pelagius II. (579–590) und Gregor der Große (590–604) dagegen heftig polemisierten,[44] spannt sich die erste Kontroverse um Vorherrschaft innerhalb der Kirche aus – ist es ein geweihter Bischof (Patriarch und/oder Papst) oder das zum Konzil versammelte Kollegium?

2.2.1 Konzil und Patriarchen

Wenn von Patriarchen auf Konzilien gesprochen wird, gilt es zunächst zu unterscheiden, welche Konzilien in den Fokus genommen werden: Die ersten sieben Ökumenischen Konzilien erfreuen sich der Teilnahme von Patriarchen, die v. a. in der Frage des Arianismus religionspolitisch Stellung beziehen.[45] Kardinal Lorenz Jaeger, ein früher Ökumeniker und Erzbischof von Paderborn (1941–1973), beschreibt das Jahr 787 als Geburtsjahr der orthodoxen Kirche, da sich für diese ab dem Zeitpunkt des Zweiten Konstantinopolitanums dogmatisch kein Gravaminum in Lehre und Gestalt veränderte.[46] Die Versicherung der Jahre 879/880 diente zwar einer erneuten Versicherung nach dem photianischen Schisma, dass die Kirche von Ost und West die eine Kirche ist, allerdings – so Jäger – haben v. a. das „sprachliche, kulturelle und politische Auseinanderleben … jene verhängnisvolle Spaltung vor[bereitet], die aus der verschiedenen theologischen Betrachtungsweise allein nicht entstanden wäre."[47]

Wessen bedarf es zu einem Konzil? Die orthodoxe Tradition ist hierin relativ flexibel – als Garant für das Zustandekommen eines Konzils aus orthodoxer Sicht – darauf sei nochmals verwiesen – bedarf es des Kaisers, bzw. eines Landesfürsten, der die koordinierende und publizierende Funktion übernimmt.[48] Die Patriarchen[49] sind seit ihrer Existenz

44 *Alfred Michel,* Der Kampf um das politische oder petrinische Prinzip der Kirchenführung, in: Alois Grillmeier (Hrsg.): Das Konzil von Chalkedon, Bd. II, Würzburg 1953, S. 491–562, hier 558.

45 *Dünzl,* Kleine Geschichte (Anm. 19), S. 49 ff. Zur Entwicklung der Patriarchate auch: *Ferdinand Gahbauer,* Die Pentarchietheorie. Ein Modell der Kirchenleitung von den Anfängen bis zur Gegenwart (= FTS 42). Frankfurt a. M. 1994, S. 18–50, insbes. 38 ff.

46 *Lorenz Jaeger,* Das Ökumenische Konzil. Die Kirche und die Christenheit. Erbe und Auftrag (= KKSMI 4) Paderborn 1960, S. 18.

47 Ebd. siehe zu den angesprochenen Punkten: *Wilhelm de Vries,* Der christliche Osten in Geschichte und Gegenwart, Würzburg 1951, S. 72–76. Gerade für die Patriarchate wichtig: *ders.,* Rom und die Patriarchate des Ostens (= Orbis Academicus III/4), München 1963, S. 40, 69 ff. sowie 190 u. 197.

48 *Jaeger,* Das Ökumenische Konzil (Anm. 46), S. 15 – 18.

49 Zur Definition dessen, was ein Patriarch ist, siehe: S. 1. Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde, Freiburg i. Br. 2007, S. 1033–1038 linke und rechte Spalten.

unabdingbar mit der Teilnahme an Konzilien verknüpft. Die römische Reichsverwaltung und ihre Diözesan- bzw. Metropolitanverfassung und -struktur führte bereits relativ früh zu einer Hierarchie innerhalb des einen, alten Christentums.

Viel diffiziler wird es allerdings, wenn ab der Zeit der Kreuzzüge lateinische Patriarchate im Nahen Osten installiert werden. Ein Beispiel soll dies illustrieren: Auf dem Konzil von Ferrara-Florenz wurde Francesco Condolmero (1438–1453) in Florenz zum Lateinischen Patriarchen von Konstantinopel kreiert. Hier stellen sich jetzt verschiedene Überlegungen ein. Hat Eugen IV. tatsächlich im Beisein der Orthodoxen Geistlichkeit – und des noch lebenden orthodoxen Ökumenischen Patriarchen Joseph II. (1416–1439) – während der Verhandlungen zu einer Union den lateinischen Patriarchen ohne Widerstand des christlichen Ostens installieren können? Leider sind hierüber keine Akten erhalten.

Während beim Ersten Vatikanischen Konzil die Sitzordnung zuungunsten der unierten Kirchen ausschlägt, saßen auf dem Ferrara-Florentinum die Orthodoxen Geistlichen der westlich-katholischen Geistlichkeit gegenüber. Die unierten Bischöfe und Patriarchen waren in ihrer Fülle noch nicht kreiert, die Unionen noch nicht geboren. Die nachfolgenden Konzilien kennen keine orthodoxen Patriarchen mehr als Teilnehmer – allerdings hat durch die, während der Kreuzzüge gedoppelte Patriarchatshierarchie, nun einziehende katholische Universalkirche lateinischer Prägung dieses Faktum zumindest kosmetisch wettgemacht. Den lateinischen Titulaturpatriarchen wurden die suburbikarischen Basiliken zur liturgischen Benützung anvertraut, sodass sich der gesamte Orbis Christianus in der ewigen Stadt abbilden konnte.[50] Aber – ist ein Ökumenisches Konzil mit diesen Patriarchen automatisch und wirklich Ökumenisch?

2.2.2 Konzil und Papst

Was den Papst und das Konzil angeht, blickt diese Beziehung auf eine sehr wechselhafte Geschichte zurück. Was war zuerst da? Zuerst das Konzil, oder zuerst das Papat? Wer von beiden hat mehr Rechte? Der Papst oder das Konzil? Spielen beide miteinander oder sich gegeneinander aus? Die Kirchengeschichte gibt die unterschiedlichsten Antworten in den unterschiedlichen Epochen – was für heute allerdings gelten kann, sind die entsprechen-

---

50 *Christian Schöberl,* Die Entstehung der Basilika – Genese eines Kirchentyps (Druck 2015) unter 2.3.1 – Patriarchalbasiliken.

den Canones des CIC von 1983. Die Vollmacht, ein Ökumenisches Konzil einzuberufen, liegt nach c. 338 § 1 CIC alleine beim Papst. Laut c. 331 i. V. m. c. 337 § 1 CIC liegt die Lehrvollmacht bei ihm, die er als Haupt des Bischofskollegiums gemeinsam mit dem Ökumenischen Konzil ausübt. Die Fragen, die sich hieraus ergeben, werden unter 2.3 behandelt.

Die rechtliche Lage war für die lateinische Kirche nicht immer in diesem Maße eindeutig. Gerade das Konzil von Konstanz focht erbittert um das rechte Verständnis von primatialer und konziliarer Gewalt, mit einem Ergebnis, dem die Kirchengeschichte des Westens lange danach Rechnung getragen hat, indem sie die Zeit der Renaissance-Päpste[51] einläutete, die das Wesen des Konzils zum letzten Mal auf dem Tridentinum (1545–1563) beschworen haben. Die Entscheidung von Konstanz setzte aber unter gar keinen Umständen einen Primat der Prägung des Ersten Vatikanischen Konzils um, erst Papst Eugen IV. konnte den Primat wieder auf eine Höhe führen, dem das Konzil und dessen Vertreter sich beugen mussten.[52]

Ein Blick in die Kirchengeschichte weiter zurück, bis in die Zeit der ersten sieben Ökumenischen Konzilien, kann dort das (Selbst-)Verständnis der Päpste auf Ökumenischen Konzilien in radice gesucht werden. Einberufen wurde das Erste Nicänum (325) von Kaiser Konstantin, Papst Silvester selbst war nicht anwesend – lediglich durch den spanischen Theologen und Bischof, Ossius von Cordoba[53] vertreten, der allerdings schon (wie o. g.) in der Synode von Antiochia federführend mitgearbeitet hat. Die Tatsache, dass ein fähiger Bischof in päpstlichem Auftrag die Leitung eines Konzils unter dem Kaiser innehatte, vermag auf den ersten Blick nicht zwingend einen Primat grundzulegen, aber dennoch greifen viele Traditionalisten gerne auf dieses Argument zurück. Das Zweite Ökumenische Konzil – von Theodosius einberufen – verfügt in seiner Lehre, dass nur derjenige Christ sein könne, welcher die den Römern überlieferten christlichen Bekenntnisse für wahr halte. *Mit der Schlüsselübergabe, der Übergabe des Glaubens an das, was dem Petrus als Glaubenswahrheiten gegeben wurde, ist sicherlich die kontroverse Diskussion darüber eröffnet worden, was das dem Petrus Gegebene sein soll, aber auch darüber, wie das pe-*

51 Das Renaissance-Papsttum. Die Viten von Sixtus III. über Alexander VI. und Julius (den Schrecklichen) bis zum Pracht-Papat Leos XIII. sind fürstlicher und weniger jesuanischer Natur.

52 *Hajjar,* Zwischen Rom und Byzanz (Anm. 36), S. 165; auch *Sieben,* Vom Apostelkonzil bis zum Ersten Vatikanum (Anm. 19), S. 338–338.

53 LThK³ 7, Sp. 1169.

trinische Amt und von wem es in Sukzession ausgeübt werden soll.[54] Das Ephesenum (431), von Theodosius II. einberufen, hat wiederum nur päpstliche Vertreter aufzuweisen, das Vierte Ökumenische Konzil, das Chalkedonense (451) generierte eine Folge vieler Entwicklungen, die heute noch zu Kontroverspunkten innerhalb des orthodox-katholischen Dialogs führen. Leo I. (der Große [440–461]) akzeptierte zwar alle Ergebnisse, jedoch nicht den berüchtigt gewordenen Can. 28, der die Jurisdiktion, sowie die Hierarchie von Rom und dem Zweiten Rom regeln sollte. Das Zweite Konstantinopolitanum (553) fand wiederum nur durch Legaten des Papstes seinen Anfang, obwohl dieser in Konstantinopel weilte. Die politisch folgenschweren Konzilien, das Dritte Konstantinopolitanum (680–681) sowie das Dritte Nicänum (787) hinterließen Kontroversen, die allerdings mit Teilnahme und primatialer Suprematie wenig zu tun hatten.

2.2.3 Patriarchen und Papst auf dem Konzil

Die Kontroversen, die sich um das Vierte Konstantinopolitanum aufspannen, betreffen v. a. den päpstlichen Primat und die Frage nach dem Filioque, nicht so sehr wird das Zwei-Kaiser-Problem in den Fokus genommen.[55] Die Patriarchen und der Papst stritten um die auf dem Vorgängerkonzil festgesetzten Privilegien, die Konstantinopel und dessen Ersthierarch qua Erhebung der Metropole zur Kaiserstadt nun zukommen sollten, wodurch der römische Papst sich in seinen Ehren betrogen sah – schenkt man der gängigen Meinung glauben.[56] Zweihundert Jahre nach diesem Konzil wurde es von Gregor VII. aus der Liste der Ökumenischen Konzilien gestrichen, allerdings nennt die Erklärung von Bari (1987) es als ein „gemeinsam durch beide Kirchen gefeiertes Konzil."[57]

---

54 Zu dem, was das Petrusamt in der Orthodoxie ist, bzw. wie es verstanden wird, vgl. *Grigorios Larentzakis,* Die Orthodoxe Kirche. Ihr Leben und Ihr Glaube, Wien 2001.

55 *Peter Classen,* Karl der Große, das Papsttum und Byzanz. Die Begründung des karolingischen Kaisertums, Ostfildern 2001, S. 71. Und älter: *Franz Dölger,* Byzanz und die europäische Staatenwelt. Ausgewählte Vorträge und Aufsätze, Ettal 1953, S. 299.

56 Es kann hier nicht der Platz sein, die jeweiligen Standpunkte ausführlich darzustellen; s. hierzu *Ernst Christoph Suttner,* Die Ostkirchen. Ihre Traditionen, der Verlust unserer Einheit mit ihnen und die Suche nach Wiedererlangung der Communio, Würzburg 2000, S. 20–23, sowie 43 und 52.

57 Der Uniatismus – eine überholte Unionsmethode – und die derzeitige Suche nach der vollen Gemeinschaft (Balamand 1993), in: 8. Die Eucharistie der einen Kirche, in: Die deutschen Bischöfe. Ökumene-Kommission. Dokumente katholisch-orthodoxen Dialogs auf deutscher und internationaler Ebene. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Bonn 1995, S. 59–67.

Der päpstliche Jursidiktionsprimat wurde auf diesem Konzil für den ganzen Westen – also das gesamte Einflussgebiet des Patriarchats des Abendlandes – auch vonseiten der östlichen Orthodoxie voll anerkannt.[58] Die Lehre Roms wird auch als nicht zu verurteilen vorsichtig angeführt, sondern, für den Fall, dass sich scheinbare Irrungen auftun, sei unter Hilfestellung nach dem Fehler zu suchen, eine Klage gegen Rom sei verboten.[59] Die Überlieferung als Richtschnur des Glaubens, wird ebenso angeführt, womit sich für den posttraditionalistischen Diskurs heutiger Tage allerdings das Paradoxon aufstellt, in jeder Ortskirche die gleiche Wahrheit zu finden, wie in jeder anderen Ortskirche.

Die Problematik der Patriarchen auf Konzilien nach dem CIC/1983 wurde bereits genannt. Im gesamten CIC/1983 taucht der Terminus *Patriarch* gerade viermal auf (cc. 350 §§ 1. u. 3, sowie c. 438 und c. 1558 § 2) auf. Es wird ausdrücklich darauf hingewiesen, dass der Titel keine besonderen Leitungsvollmachten mit sich bringt – es sei denn, Gewohnheitsrechte oder apostolische Privilegien stünden ihm zu (c. 438 CIC). Gemeint sind in diesem Codex allerdings die unierten Patriarchen, da die Ersthierarchen der orthodoxen und autokephalen Kirchen nicht der Jurisdiktion des CIC 1983 unterstehen.[60]

Die Beobachter-Delegation auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil hatte keine Abstimmungsprivilegien. Das Panorthodoxe Konzil, welches im Jahr 2016 nach allgemeinem Dafürhalten gefeiert und begangen werden soll, hat den lateinischen Westen hingegen noch mit keiner irgendwie gearteten Einladung bedacht. Im Sinne einer ökumenischen Annäherung wäre es tatsächlich wünschenswert – und auch in der altkirchlichen Definition dessen, was ein Ökumenisches Konzil qua Teilnehmern ist – wenn eine Einladung nach Rom adressiert würde, um zumindest symbolisch eine kirchliche Annäherung jenseits der basalgemeindlichen Arbeiten am Horizont aufscheinen zu sehen.

58 DH, S. 305 f.

59 Ebd.

60 Zu den Kontroversen um den CCEO und das Recht der unierten Ostkirchen siehe exemplarisch: *Dietmar Schon,* Der Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium und das authentische Recht im christlichen Orient. Eine Untersuchung zur Tradition des Kirchenrechts in sechs katholischen Ostkirchen. (= Das östliche Christentum, Bd. 47), Würzburg 1999, insbes. S. 30–34, sowie die Annahme einer Rechtsgemeinsamkeit aller katholischen Ostkirchen, S. 46–91.

2.3 Das Recht

Das katholische Kirchenrecht gibt nicht nur auf viele Causae Antworten, sondern wirft auch viele Fragen – gerade auch in seiner historischen Genese, von den Gratianischen Dekreten bis zum CIC von 1917 und 1983 auf. Die salonphilosophischen Fragen: Was war zuerst? Das Konzil oder das Recht? Bedarf ein Konzil eines Jurisdiktionsinstrumentes? Grenzt es das Recht aus, oder schließt es dieses ein? Gibt es ein Ökumenisches Kirchenrecht? Wenn nein, warum nicht?

2.3.1 Das Recht des Ökumenischen Konzils?

Während der CIC 1983 das Ökumenische Konzil nur beiläufig in den cc. 338 und 339 erwähnt, fällt ihm im Codex 1917 eine wichtigere, detailliertere Bestimmung zu. Der can. 222 CIC/1917 verleiht dem Papst die alleinige Macht, ein Ökumenisches Konzil einzuberufen, es zu leiten, seine Geschäftsordnung festzulegen, es zur verlegen und gar aufzulösen, sowie die gefällten Beschlüsse zu promulgieren. Diese Rechtskompetenz gilt auch heute noch nach c. 338 CIC. Über das Stimmrecht sagt der CIC/1917 in can. 223 dass alle Kardinäle, Patriarchen, Primaten, Erzbischöfe, Bischöfe (auch Titularbischöfe, sofern nicht anders bestimmt), Generalobere exemter Orden zur Abstimmung dürfen, sowie dass Stimmhäufelung untersagt sei, und es wird in can. 228 festgelegt, dass eine Appellation des Papstes an das Konzil ausgeschlossen ist. Das Ökumenische Konzil hat – zumindest in strenger Auslegung – selbst keine Kompetenzen, als jene, die durch den Papst formuliert wurden, vorgeschlagen und promulgiert sind.

Das Zweite Vatikanische Konzil mit der Neuauflage des CIC als historische Konsequenz und der Neubearbeitung des CCEO verändert das Ökumenische Konzil einerseits in seiner Bedeutung (es wird nur noch in c. 337 f. CIC erwähnt). Das Ökumenische Konzil ist im Laufe der Kirchengeschichte – angefangen von den kaiserlich einberufenen Ordnungsinstanzen der Gesamtkirche – bis hin zum 7. Ökumenischen Konzil im Strudel historischer Entwicklungen in West und Ost einen anderen Weg gegangen, während die Heilige Synode im Osten weiter einen ekklesiologischen Charakter fundamentaler Prägung beibehalten hatte. Erst mit dem Wegfall des rhomäischen Kaisers 1453 beginnt sich die Orthodoxie mit dem Charakter des Heiligen Synod auseinanderzusetzen. Die Entwicklung, die Synode als Instrument und ihre Kompetenzen zu diskutieren, endet im Westen nie so ganz. Die Heftigkeit, mit der die christlich-westlichen Auseinandersetzun-

gen von Kaiser und Papst geführt wurden, gipfelten im Triumph des Papsttums. Ebenso führten die Auseinandersetzungen von Konzil und Papst zu einer papalen Hegemonie über das Konzil. Eben dieses Konzil westlicher Prägung kann nur noch für die westlich-katholische Kirche beanspruchen, ein Ökumenisches Konzil zu sein.[61]

2.3.2 Ökumenisches zum Ökumenischen Konzil

Die Ökumene ist das Bemühen um die sichtbare Einheit der Kirche, wie es Franz König bereits formuliert hat. Die theologischen Lexika sind voll der verschiedensten Definitionen dessen, was mit Ökumene gemeint ist und sein kann. Alleine im LThK finden sich auf mehreren Spalten sechs Definitionen dessen, was ökumenisch und wie Ökumene definiert ist.[62] Das Ökumenische Konzil bekommt hierbei allerdings eine nur historisch wichtige Position zugeschrieben. Die Ökumenizität ist in der terminologischen Verwendung des lateinischen Westens erhalten geblieben, allerdings zu Lasten der Beziehung v. a. mit den (nicht unierten) orthodoxen Ostkirchen.

Diese hingegen haben sich die originäre Verwendung des Titels erhalten; das Ökumenische Konzil, nach deren Zählung das letzte 787 abgehalten wurde, bleibt als Verwaltungsterminus der Gesamtkirche bis heute in (konfessionell-orthodoxer) Verwendung. Die Synoden hingegen, die als Partikular-, Metropolitan- oder v. a. in Russland als Kapitelsynoden abgehalten wurden, haben zwar verbindlichen Charakter, allerdings betreffen sie die Gesamtkirche nicht. Das panorthodoxe Konzil 2016 verwendet auch nicht den Begriff ökumenisch in seiner Selbstdefinition, um eben genau der Leerstelle, die seit 787 gewachsen zu sein scheint, entgegenzuwirken. Das Ökumenische Konzil hat sich als Generalsynode der gesamten Christenheit von Ost und West – oder besser – aller Patriarchate – in der Antike bis zum Frühmittelalter verstanden.

Der ökumenischen Titulatur folgen in Ost und West nun andere Zuschreibungen und Begriffsveränderungen. Für den lateinischen Westen kann gelten, dass die begriffliche Fixiertheit auf den katholischen Erdkreis[63] auch in nachkonziliarer Zeit nicht abgenommen hat und auch gar nicht hat abnehmen können. Die ökumenischen Bemühungen

---

61 Zur Einberufung des ganzen katholischen Erdkreisen: *Jaeger,* Das Ökumenische Konzil (Anm. 46), S. 15–18. Zum Orbis Christianus auch *Schöberl,* Das panorthodoxe Konzil (Anm. 11), S. 220 ff.

62 LThK^3 6, Sp. 346 f. Vgl. ausführlicher auch: *Peter Neuner,* Kleines Handbuch der Ökumene, Düsseldorf 1984, zum Ökumenischen Konzil S. 38, 78 sowie 137.

63 *Lorenz Jaeger,* Das Ökumenische Konzil (Anm. 46), S. 17.

der verschiedenen Kirchen haben teilweise viele Früchte getragen, zu einer einheitlichen Terminologie haben sie allerdings (noch) nicht geführt.

2.3.3 CIC und CCEO

Der Würzburger Kirchenrechtler Heribert Hallermann spricht in seinem 2000 erschienenen Buch „Ökumene und Kirchenrecht – Bausteine oder Stolpersteine“[64] davon, dass die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils ein grundsätzliches Element auch postvatikanischen, kirchenrechtlichen Redens geworden sind. Der Begriff eines Ökumenischen Kirchenrechts allerdings wird nur gelegentlich genutzt und auch univok ist dieser Terminus nicht verwendbar.[65] Synek weist in ihrem Beitrag auf die durchaus in verschiedenen Kirchen unterschiedlichen Rechtstraditionen hin, sowie eine rechtlich unterschiedliche Gewichtung von hierarchischem und synodalem Element – sowohl bei Protestanten als auch v. a. in den Orthodoxen Kirchen.[66] Nun wird man fragen dürfen, wie man einen rechtlich und historisch so weit auseinanderklaffenden Begriff wird nutzen können, um damit eine rechtliche Dimension zu erfassen, die sprachlich nicht mit dem Anspruch gedeckt ist. Ist es wirklich wahrscheinlich, dass unsere katholische Verwendung des rechtlichen Begriffes ökumenisch an einem rechtlichen Ökumene-Diskurs fruchtbringenden Anteil haben kann? Hier hebt die alte Frage an: Ist die Ökumene eine dogmatische oder eine rechtliche Sache?

Die geschichtlichen Wurzeln arbeitet Synek behutsamer heraus, als ihrer Ansicht nach Plöchl in den 1970er Jahren, der, sicher von der Begeisterung, ja Euphorie des ökumenischen Aufbruchs des Zweiten Vatikanischen Konzils getragen, durchaus berechtigt zu sein glaubte, von der „ungeteilten Christenheit in Ost und West“ zu reden. Das Projekt „ius commune universale“ wird sicher ein langer Prozess auf dem Einheitsweg der Christen werden, dennoch scheint die Tatsache, verschiedener Rechts-Corpora in verschiedener Tradition zu bestehen und die Tatsache, dass das römische Kirchenrecht den unierten Kirchen ein eigens formuliertes bindendes Recht in Form des CCEO zur Annahme vorgelegt hat,[67] das unter gewissen Betrachtungsweisen gar nicht den jeweiligen Lokalkirchen als Rechtsinstrumentarium gerecht werden kann.

---

64 *Heribert Hallermann* (Hrsg.), Kirchenrecht und Ökumene – Bausteine oder Stolpersteine, Mainz 2000.
65 *Eva Synek,* Ökumenisches Kirchenrecht, in: ÖARR 49 (2001), S. 53–67.
66 Ebd., S. 54.
67 Man bedenke, dass bei der Erstellung des CCEO kein nicht uniert-orthodoxer Geistlicher anwesend war!

Erwähnenswert bleibt, dass die gemeinsamen Ursprünge des Kirchrechts, begonnen beim ersten Nicänum und den verabschiedeten Canones, die als ökumenisch in ihrer Zeit galten, heute weit eher den Charakter einer heilsexklusivistischen Ekklesiologie tragen.[68] Die Ökumenischen Demarkationslinien des CIC/1917 bedürfen hier der Erwähnung nur am Rande; das Ökumenische Direktorium von 1993 hat weitestgehend mit den Sanktionen der damals sog. Häretiker aufgeräumt und steht eher in der Tradition von Unitatis Redintegratio des Zweiten Vatikanischen Konzils. Mit diesem Direktorium und den sich langsam annähernden kirchenrechtlichen Beziehungen in bi- und multikonfessionellen Fragen[69] lässt sich aber noch nicht die Frage beantworten, ob es dereinst wirklich ein einziges, bindendes Recht für die Kirche Christi geben wird. Die Frage wird auch offen bleiben, ob es zuerst ein Ökumenisches Kirchenrecht, oder zuerst ein Ökumenisches Konzil geben wird, um die Ökumenizität der Kirche in ihrer ekklesiologischen Einheit in Verschiedenheit zu fixieren.

Die Einführung der nationalen Bischofskonferenzen als synodales Organ – freilich mit wenig bindendem Charakter – scheint für die katholische Kirche allerdings ein Pendant geschaffen zu haben zum großen, altkirchlichen Ökumenischen Konzil. Synoden gab es bereits in der Alten Kirche, die Ethnophilie ist in der Orthodoxie seit dem 19. Jhdt. eine beliebte Praxis, um neue autokephale Nationalkirchen zu kreieren, selbst wenn die von Ökumenischen Patriarchat verboten wurde. In der katholischen Kirche kennen wir seit dem Konzil von Basel Abstimmungsmodi nach Nationen. Dieses Instrumentarium könne [sic!] sich im ökumenischen Gespräch auf episkopaler Ebene als nutzbringend erweisen, wo konfessionelle Grenzen festgefahren scheinen.

3 Ökumene im Ausblick

Von den philologischen Problematiken, die angerissen worden sind, über die Konzilsidee in ihrer geschichtlichen und ekklesiologischen Entwicklung bis hin zur jeweils konfessionellen und kirchlichen Eigendefinition dessen, was das Ökumenische Konzil den jeweiligen Kirchen ist, wurde auch die Ökumenizität des Konzils wie des Rechts angesprochen; die kirchenhistorische Breite und das beinahe unmöglich scheinende Unterfangen, Recht

68 *Synek,* Ökumenisches Kirchenrecht (Anm. 65), S. 59.
69 Ebd., S. 63 ff.

wie Ökumenisches Konzil in einem multilateral angelegten Kirchendiskurs zu verheutigen ebenso. Es wird noch viel Zeit und Arbeit benötigen, sowohl von einer (wiedergewonnenen) einheitlichen Begrifflichkeit des Ökumenischen Konzils zu sprechen als auch die rechtlichen Grundlagen für dieses freigelegt, bzw. promulgiert zu haben. Die pastoralen und praktischen Fortschritte auf Gemeindeebene können nicht darüber hinwegtäuschen, dass der Dialog der Liebe, dem der Dialog der Wahrheit folgt, auch noch in breiterer Form im Kirchenrecht Einzug halten wird. Aber am Ende steht in allem – sowohl bei den Konzilsbeschlüssen, als auch den kirchenrechtlichen Handreichungen die gottväterliche Liebe: „In necessariis unitas, in particularibus libertas, et in omnibus caritas."

4 Quellen- und Literaturverzeichnis

Brandmüller, Walter / Langner, Ingo: Vernünftig Glauben. Ein Gespräch über Atheismus. Berlin 2011.

Brockhaus Enzyklopädie in 24. Bänden. 16. Nos – Per, Mannheim 1991, S. 237

Classen, Peter, Karl der Große, das Papsttum und Byzanz. Die Begründung des karolingischen Kaisertums, Ostfildern 2001.

Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium / Gesetzbuch der katholischen Ostkirchen. Lateinisch-Deutsche Ausgabe, Paderborn 2000.

Codex Iuris Canonici. Kodex des kanonischen Kirchenrechts. Lateinisch-Deutsche Ausgabe mit Sachverzeichnis, 7. Aufl., Kevelaer 2012.

Conciliorum Oecumenicorum Decreta. Alberigo, Giuseppe (Hrsg.), Bologna 1973.

Dassmann, Ernst, Ämter und Dienste in den frühen christlichen Gemeinden (= Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte. 8), Bonn 1994.

Der Uniatismus – eine überholte Unionsmethode – und die derzeitige Suche nach der vollen Gemeinschaft (Balamand 1993), in: 8. Die Eucharistie der einen Kirche, in: Die deutschen Bischöfe. Ökumene-Kommission. Dokumente katholisch-orthodoxen Dialogs auf deutscher und internationaler Ebene. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Bonn 1995. S. 59–67.

De Vries, Wilhelm, Der christliche Osten in Geschichte und Gegenwart, Würzburg 1951.

De Vries, Wilhelm, Rom und die Patriarchate des Ostens (= Orbis Academicus. III/4). München 1963.

Dölger, Franz, Byzanz und die europäische Staatenwelt. Ausgewählte Vorträge und Aufsätze, Ettal 1953.

Dünzl, Franz, kleine Geschichte des trinitarischen Dogmas, Würzburg 2004.

Eco, Umberto, Lector in Fabula, München 1979.

Freudenberger, Theodor, Das Konzil von Trient und das Ehescheidungsrecht der Ostkirche, in: Wegzeichen (FS Biedermann), Würzburg 1971.

Gahbauer, Ferdinand, Die Pentarchietheorie. Ein Modell der Kirchenleitung von den Anfängen bis zur Gegenwart (Frankfurter Theologische Studien 42), Frankfurt a. M 1994.

Gazer, Hacik Rafi, Die Orthodoxen Kirche(n) im Osmanischen Reich, in: Bremer, Thomas / Gazer, Hacik Raf/Lange, Christian (Hrsg.), Die orthodoxen Kirchen der byzantinischen Tradition, Darmstadt 2013, S. 15–22.

Gill, Joseph, Von Basel nach Ferrara-Florenz, Stuttgart 1967.

Hajjar, Joseph, Zwischen Rom und Byzanz. Die unierten Christen des Nahen Ostens, Mainz 1972.

Hallermann, Heribert (Hrsg.), Kirchenrecht und Ökumene – Bausteine oder Stolpersteine, Mainz 2000.

Heimpel, Hermann, Sitzordnung und Rangstreit auf dem Basler Konzil, in: Helmrath, Johannes /Müller, Heribert (Hrsg.), Studien zum 15. Jahrhundert. FS für Erich Meuthen, Bd. 1, München 1994, S. 1–29.

Jaeger, Lorenz, Das Ökumenische Konzil. Die Kirche und die Christenheit. Erbe und Auftrag. (= Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts), Paderborn 1960.

Jedin, Hubert (Hrsg.), Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. III. Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen. Erster Halbband: Die mittelalterliche Kirche – vom kirchlichen Mittelalter zur gregorianischen Reform, Freiburg/Brsg. 1975.

Kasper, Walter, Wege zur Einheit der Christen. Schriften zur Ökumene I, in: Augustin, George / Krämer, Klaus (Hrsg.), Walter Kasper. Gesammelte Schriften, Bd. 14. Freiburg/Brsg. 2014.

Kapriev, Georgi, Philosophie in Byzanz, Würzburg 2004.

Könemann, Judith / Schüller, Thomas (Hrsg.), Das Memorandum. Die Positionen im Für und Wider (= Theologie Kontrovers), Freiburg i. Br. 2011.

Kügler, Joachim, Pharao und Christus? Religionsgeschichtliche Untersuchung zur Frage einer Verbindung zwischen altägyptischer Königstheologie und neutestamentlicher Christologie im Lukasevangelium (= BBB 113), Bodenheim 1997.

Lange, Christian, Zum Verhältnis zwischen Byzantinern und Kreuzfahrern, in: Bruns, Peter / Gresser, Georg (Hrsg.), Vom Schisma zu den Kreuzzügen. 1054–1204, Paderborn 2006, S. 179–204.

Leontiades, G. Ioannes, Die griechische Delegation auf dem Konzil von Ferrara-Florenz (= AHC 21), Paderborn 1989, S. 353–369.

Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde, Freiburg i. Br. 2007.

Lyotard, Jean-Francois, Das postmoderne Wissen, Wien 2012.

Michel, Alfred, Der Kampf um das politische oder petrinische Prinzip der Kirchenführung, in: Grillmeier, Alois (Hrsg.), Das Konzil von Chalkedon, Bd. II Entscheidung um Chalkedon, Würzburg 1953, S. 491–562.

Miethke, Jürgen, Kirchenreform auf den Konzilien des 15. Jahrhunderts, in: Helmrath, Johannes / Müller, Heribert (Hrsg.), Studien zum 15. Jahrhundert. FS für Erich Meuthen, Bd. 1, München 1994, S. 13–42.

Neuner, Peter, Kleines Handbuch der Ökumene, Düsseldorf 1984.

Schatz, Klaus, Allgemeine Konzilien. Brennpunkte der Konziliengeschichte, Paderborn 2004.

Schmidt, Thomas, Die Wirklichkeit ist anders, in: Die Zeit, Nr. 15. 2014.

Schon, Dietmar, Der Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium und das authentische Recht im christlichen Orient. Eine Untersuchung zur Tradition des Kirchenrechts in sechs katholischen Ostkirchen. (= Das östliche Christentum. Bd. 47. Würzburg 1999.

Schöberl, Christian, Bessarion und Markos Eugenikos. Ein Konfession zwei Standpunkte, in: Der Christliche Osten. 67 Jg. 6. Würzburg 2012, S. 196–214.

Schöberl, Christian, Das panorthodoxe Konzil 2016, in: Der Christliche Osten. 69. Jg. 5. Würzburg 2014, S. 215–226.

Schöberl, Christian, Die Entstehung der Basilika – Genese eines Kirchentyps (Druck 2015) unter 2.3.1 – Patriarchalbasiliken.

Sieben, Hermann Josef, Augustins Auseinandersetzung mit dem Arianismus außerhalb seiner explizit antiarianischen Schriften, in: Theologie und Philosophie 8 (2006), S. 181–212.

Sieben, Hermann Josef, Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatikanum (= Konziliengeschichte. B. Untersuchungen), Paderborn 1996.

Suttner, Ernst Christoph, Der geschichtliche Wandel des Bewusstseins von der Einheit der Kirche in Vielfalt und des Verständnisses von den Schismen zwischen Lateinern und Griechen, in: Rappert, Wolfgang (Hrsg.), Kirche in einer zueinander rückenden Welt. Neuere Aufsätze von Ernst Christoph Suttner zu Theologie, Geschichte und Spiritualität des christlichen Ostens, Würzburg 2003, S. 37–58.

Suttner, Ernst Christoph, Die Ostkirchen. Ihre Traditionen, der Verlust unserer Einheit mit ihnen und die Suche nach Wiedererlangung der Communio, Würzburg 2000.

Suttner, Ernst Christoph, Vielgestaltig aber eins. Über die Einsicht der Kirche in Ihre Sendung, Regensburg 2014, S. 25–38.

Synek, Eva, Ökumenisches Kirchenrecht, in: ÖARR 49 (2001), S. 53–67.

Vallareso, Fantinus, Libellus de ordine gerneralium conciliorum et unione Florentina, Rom 1944.

Wendenbourg, Dorothea, Reformation und Orthodoxie. Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in den Jahren 1573–1581 (= Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 37), Göttingen 1986.

Die Umsetzung der Synodalität in ausgewählten orientalischen Kirchen

Michael Tolstiuk

1 Aufgabenstellung

In der vorliegenden Arbeit gehe ich der Frage nach, auf welchen Ebenen der Kirchenverfassungen der nachfolgend von mir ausgewählten orientalischen Kirchen synodale Strukturen zu finden sind. Zu Beginn gehe ich auf die Bedeutung des Begriffes der „Synode“ ein, wie er in diversen Lexika zu finden ist. Danach gehe ich auf die Theologie ein, die hinter dem Begriff der Synode steckt. Der Hauptteil der Arbeit besteht in der Erörterung der ausgewählten Kirchenordnungen im Hinblick auf die synodale Ordnung. Dabei soll erörtert werden, ob die synodale Struktur auch mit einer synodalen Entscheidungsfindung gleichzusetzen ist. Der letzte Teil stellt ein Resümee dar.

2 Der Begriff der Synode

Der Begriff der „Synode“ ist griechischen Ursprungs und setzt sich zusammen aus den Wörtern „σύν“, was „zusammen“ bedeutet, und „ὁδός“, was so viel wie „Weg“ bedeutet. Synode wird somit übersetzt mit „Zusammenkunft, Versammlung“[1].

In einem anderen Lexikon[2] ist eine Synode „eine Versammlung von Bischöfen und Gemeindevorstehern zu Beratung, Beschlussfassung und Gesetzgebung unter der Leitung des Bischofs von Rom in der alten Kirche in Anlehnung an die apostolische Praxis (Apg 15)“.

---

1 *Nathalie Kruppa / Leszek Zygner,* Partikularsynoden im späten Mittelalter, Göttingen 2006, S. 12.

2 Meyers neues Lexikon: in 10 Bänden, Band 9 Sci–Tre, 1994.

In der lateinischen Sprache findet sich einerseits der aus dem Griechischen übernommene Begriff „Synode" wieder, andererseits wird der lateinische Begriff „concilium" verwendet und auf Deutsch mit Konzil wiedergegeben. Concilium setzt sich zusammen aus dem Wort „con", was – wie „syn" – „zusammen" bedeutet, und dem Verb „calare", was „rufen" bedeutet[3].

3 Theologie im Begriff „Synode"

Die christliche Kirche ist auf dem Willen ihres göttlichen Stifters, welcher seit dem Entstehen der Kirche in ihr wirksam ist, und durch alle Tage bis ans Ende der Welt (Mt 28,20) wirksam sein wird, aufgebaut[4]. Jesus Christus hat anlässlich der Stiftung der Kirche keine Gesetzessammlung im eigentlichen Sinn hinterlassen, sondern bezeichnete den Zweck der Kirche und ermächtigte diese, zur Erreichung ihres Zweckes geeignete Mittel anzuwenden. Seine Worte sind im Neuen Testament niedergeschrieben. Somit stellen die Gebote Christi jene Prinzipien dar, gemäß derer die Kirche organisiert ist. Diese Gebote finden sich in der Heiligen Schrift – und dort in den Worten Jesu – als Ausdruck des göttlichen Willens wieder. Andererseits enthält die Heilige Schrift auch Vorschriften, die von den Aposteln aufgrund der ihnen von Christus eingeräumten Gewalt erlassen worden ist[5].

Es stellt sich nun die Frage, in welcher Form die Apostel zur Entscheidungsfindung gelangt sind. Mt 18,17–20, besagt, dass „die Gewalt der Kirche sich in der Versammlung der Kirchenvorsteher konzentriert". In der Apostelgeschichte Kapitel 15 wird die Urform der Synode, das Apostelkonzil, beschrieben. Demnach traten „die Apostel und die Ältesten zusammen, um die Frage zu prüfen …" Die Beschlussfassung erfolgte unmittelbar durch die Anwesenden, wobei kein Unterschied im Gewicht der Stimme gemacht wurde: „Da beschlossen die Apostel und die Ältesten zusammen mit der ganzen Gemeinde …" (Apg 15,22).

Dieser Bibelstelle zufolge müsste somit eine Synode dazu dienen, ein Thema die Kirche betreffend zu erörtern, zu beraten und erforderlichenfalls eine Entscheidung, das

---

3 *Kruppa / Zygner,* Partikularsynoden (Anm. 1), S. 12.
4 *Nikodemus Milaš,* Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, Mostar 1905, S. 38.
5 *Milaš,* ebd., S. 39.

heißt, einen Beschluss, zu fassen. Dieser Beschluss bedarf – nach dieser Bibelstelle – keiner Bewilligung oder Genehmigung durch einen Dritten.

Ob hier die West- und die Ostkirche getrennte Wege gehen, ist die Forschungsfrage dieser Arbeit. Jedenfalls hebt die Westkirche die Herrenworte hervor und stellt Petrus an die Spitze der Apostel. Aus dem „Felsenwort" Mt 16,18, dem „Schlüsselwort" Mt 16,18, wie auch in Lk 22,32 („stärke deine Brüder") und in Joh 21,15 („weide meine Lämmer") wird der Anspruch Petri auf die Leitungsgewalt abgeleitet: „Ich werde dir die Schlüssel des Himmelreichs geben; was du auf Erden binden wirst, das wird auch im Himmel gebunden sein, und was du auf Erden lösen wirst, das wird auch im Himmel gelöst sein" (Mt 16,19). In der Westkirche wird somit Petrus als „Stellvertreter Christi auf Erden" (Vicarius Christi) an die Spitze der Apostel gestellt, was in der Folge auch Auswirkungen auf die Synodalbeschlüsse hat.

Rechtlich wird dies im c. 342 CIC/1983 in Worte gegossen: „Die Bischofssynode ist eine Versammlung von Bischöfen, die, aus den verschiedenen Gegenden der Erde ausgewählt, zu bestimmten Zeiten zusammenkommen, um die enge Verbundenheit zwischen Papst und Bischöfen zu fördern und um dem Papst bei Bewahrung und Wachstum von Glaube und Sitte, bei Wahrung und Festigung der kirchlichen Disziplin mit ihrem Rat hilfreich beizustehen und um Fragen bezüglich des Wirkens der Kirche in der Welt zu beraten."

Demnach ist eine Synode eine Versammlung von Bischöfen, die den Papst in Glaubensfragen und Fragen der kirchlichen Disziplin berät. Gemäß c. 343 CIC besitzt die Synode aber keine Entscheidungsgewalt oder das Recht, Dekrete zu erlassen, außer ihr wird die Entscheidungsgewalt vom Papst eingeräumt. C. 331 CIC bestimmt weiters, dass „der Bischof der Kirche von Rom, in dem das vom Herrn einzig dem Petrus, dem Ersten der Apostel, übertragene und seinen Nachfolgern zu vermittelnde Amt fortdauert, Haupt des Bischofskollegiums, Stellvertreter Christi und Hirte der Gesamtkirche hier auf Erden ist; deshalb verfügt er kraft seines Amtes in der Kirche über höchste, volle, unmittelbare und universale ordentliche Gewalt, die er immer frei ausüben kann". Die Westkirche geht somit grundsätzlich von einer rein beratenden Aufgabe der (Bischofs-)Synode aus.

Dieses Verständnis findet sich auch in c. 466 CIC wieder: „Einziger Gesetzgeber in der Diözesansynode ist der Diözesanbischof, während die anderen Teilnehmer der Synode nur beratendes Stimmrecht haben; allein er selbst unterschreibt die Erklärungen und Dekrete der Synode, die nur kraft seiner Autorität veröffentlicht werden dürfen."

Auch hier ist evident, dass Erklärungen und Dekrete nur durch den Diözesanbischof rechtswirksam werden.

4 Die Rechtsquellen in der West- und in den Ostkirchen

In der Westkirche, die auch als römisch-katholische Kirche bezeichnet wird, und deren Oberhaupt der Papst als Bischof von Rom ist, finden wir gesammelt und bearbeitet in einem Gesetzbuch Regelungen über die Verfassung der Kirche, über das Volk Gottes, über den Heiligungsdienst, über das Kirchenvermögen sowie über das kirchliche Prozessrecht. Dieses Gesetzbuch, der Codex Iuris Canonici von 1983, ist ein Ergebnis einer mehr als tausendjährigen Entwicklung. Im ersten Jahrtausend bestand kein einheitlich kodifiziertes Kirchenrecht, sondern nur die lokalen kirchenrechtlichen Regelungen der Ortskirchen. Diese Regelungen wurden ergänzt durch Dekrete des Papstes. Im 12. Jahrhundert begann man, diese Regelungen systematisch aufzuarbeiten und sie wurden nach und nach in Sammlungen wie dem Liber Extra (1234), dem Liber Sextus (1298) und den Clementinae (Anfang 14. Jahrhundert) zusammengefasst. Die kirchlichen Juristen lehnten sich an die römische Rechtsprechungspraxis des Corpus Iuris Civilis von Kaiser Justinian I. aus dem Jahre 533 an. Die sechs wichtigsten derart entstandenen Kompilationen bildeten zusammen das Corpus Iuris Canonici. Aufbauend auf diesen Kompilationen entstand aufgrund der Entscheidung im Ersten Vatikanischen Konzil von 1870 der Codex Iuris Canonici von 1917 und als Weiterentwicklung aufgrund des Zweiten Vatikanischen Konzils der Codex Iuris Canonici (CIC) von 1983.

Dieser für alle Christen der Westkirche gültige Codex wurde von Papst Johannes Paul II. im Jahre 1983 promulgiert. Dieses Gesetzbuch wurde zwar von einer Kodexreformkommission, die im Jahr 1963 eingerichtet wurde, vorbereitet, in Bischofssynoden diskutiert und nochmals überarbeitet; letztlich lag es aber am Papst, dieses Gesetzbuch nach seinen Vorstellungen zu gestalten und zu promulgieren.

In den orientalischen Kirchen können wir bis auf eine Ausnahme, nämlich die mit Rom unierten Ostkirchen in der Gestalt des vom Papst promulgierten Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (CCEO), kein derartiges Gesetzbuch für eine Kirche vorfinden.

Sowohl die West- wie auch die Ostkirche greifen auf gemeinsame Rechtsquellen zurück. Diese sind:

- die Heilige Schrift: Die christliche Kirche ist auf dem Willen ihres göttlichen Stifters, welcher seit dem Entstehen der Kirche in ihr wirksam ist, und durch alle Tage bis ans Ende der Welt wirksam sein wird, aufgebaut[6];
- die Tradition: darunter versteht man „das unveränderliche Festhalten im Wege der Sukzession an die fundamentalen gesetzlichen Prinzipien in der katholischen Kirche, sowohl was die Glaubenslehre, als auch was die kirchliche Verwaltung anbelangt; Prinzipien, die vom Stifter der Kirche selbst und nach ihm von jenen eingesetzt wurden, welche zuerst die Kirche organisierten und das Hirtenamt in der selben versahen“[7];
- die kirchliche Gesetzgebung: dabei handelt es sich um „positive Normen, wie die Verfassung der Kirche beschaffen sein müsse, um dem diesfälligen, in der heiligen Schrift zum Ausdruck gebrachten Grund-Gesetz zu entsprechen“[8];
- das Gewohnheitsrecht: darunter versteht man ein Handeln von Personen, die der Ansicht sind, aufgrund althergebrachter Überlieferung so handeln zu müssen;
- die weltlichen Gesetze: diese regeln das Verhältnis der Kirche zum Staat. Milaš[9] versteht unter „weltlichen Gesetzen“ die Gesetze christlicher Kaiser in den Kanones-Sammlungen und macht sie so zum innerkirchlichen Gesetzesbestand.

5 Das Verhältnis zwischen dem jeweiligen politischen Herrscher und den Ostkirchen

Wie bereits einleitend erwähnt, findet sich in der Kirche von Rom ein Gesetzeswerk, das im Wesentlichen sämtliche die lateinische Kirche wie auch die mit Rom unierte Ostkirche betreffenden Regelungen in jeweils einem Buch, nämlich dem CIC 1983 sowie dem CCEO vereint, wobei (beinahe) sämtliche Bereiche davon umfasst sind. Diese beiden Regelungswerke umfassen neben den Allgemeinen Normen, die grundlegende Definitionen, so etwa Gesetzesdefinitionen oder Vorschriften für die Übertragung von Kirchenämtern enthalten, den Rechten und Pflichten aller Gläubigen, der Kirchenverfassung, den Aufgaben und der Rechte des Papstes, der Diözesanbischöfe, der inneren Ordnung der Teilkirchen, beispielsweise der Aufteilung in Pfarreien und Dekanate, die Rechtsstellung

6 Vgl. Mt 28,20.
7 *Milaš,* Das Kirchenrecht (Anm. 4), S. 42.
8 *Milaš,* ebd., S. 45.
9 *Milaš,* ebd., S. 50.

der Ordensgemeinschaften und der anderen Formen des geweihten Lebens, den Verkündigungsdienst der Kirche, den Heiligungsdienst der Kirche, das Kirchenvermögen, auch die Strafbestimmungen in der Kirche sowie dem Prozessverfahrensrecht. Eine derartige verbindliche Gesetzessammlung sucht man in der Ostkirche vergeblich. Der Grund dafür ist wohl im Begriff der „Partikularkirchen" zu suchen, der wiederum nur historisch zu verstehen ist.

Während im Westen sich die Kirche ab dem vierten Jahrhundert relativ unabhängig vom politischen Herrscher entwickelt hat, war die Kirche im Osten intensiv mit dem Kaiser verbunden. Dem Kaiser oblag die Regierung und Verwaltung des Reiches, ihm oblag aber auch die Ordnung der Kirche; die Ostkirche war mit dem Herrscher auf das engste verbunden. Dies zeigt sich auch darin, dass es der politische Herrscher war, der die Abhaltung von Bischofsversammlungen zur Klärung von theologischen Streitigkeiten anordnete. So wurde von Kaiser Konstantin I. im Jahr 325 in Nicäa eine Bischofsversammlung einberufen, um den Streit um den Arianismus zu schlichten. 381 wurde von Kaiser Theodosius eine Bischofsversammlung einberufen, um eine drohende Glaubensspaltung zwischen Trinitariern und Arianern zu lösen. Derartige Bischofsversammlungen gingen als ökumenische Konzile[10] in die Geschichte ein. Der Kaiser hatte weniger Interesse an der theologischen Auseinandersetzung an sich, als vielmehr an einem dauerhaften Frieden im Reich. Nachdem der christliche Glaube durch Toleranzedikte des Kaisers Ende des 4. Jahrhunderts zur Staatsreligion erhoben wurde, war der Kaiser dadurch auch ermächtigt, in die Belange der Kirche einzugreifen, um den Frieden im Reich aufrecht zu erhalten.

Diese Tradition ändert sich in der Ostkirche ab dem 19. Jahrhundert insofern, als in diesem Jahrhundert der Konstitutionalismus aufkeimte, Großmächte in Nationalstaaten zerfielen und für die Verfassung und innere Organisation der Ostkirchen als nunmehr autokephale Kirchen eigene Regelungen beschlossen wurden. Diese Regelungen, die in den jeweiligen Landessprachen abgefasst sind, finden sich – soweit in dieser Arbeit von relevant – im Russischen als „Ustav", im Ukrainischen als „Statut" und im Rumänischen als „Statutul" wieder.

Diesen drei untersuchten Regelungen ist auch gemeinsam, dass diese ausschließlich die innere Organisation im Sinne einer Verfassung regeln, und nicht – wie im CIC 1983 oder im CCEO erfasst – den Heiligungsdienst, den Verkündigungsdienst oder Strafbestimmungen umfassen.

10 Seitens der Ostkirchen werden sieben Konzile als ökumenische Konzile anerkannt.

6 Die Verfassungen der ausgewählten Ostkirchen im Überblick

6.1 Die Verfassung der russisch-orthodoxen Kirche

Die russisch-orthodoxe Kirche verfügt aktuell über ein Statut aus dem Jahre 2000, das in den nachfolgenden Jahren ergänzt und teilweise abgeändert wurde. Die Bezeichnung dieses kirchenrechtlichen Dokumentes lautet: Устав Русской Православной Церкви, auf Deutsch: Statut der russisch-orthodoxen Kirche[11]. Dieser Ustav wurde auf der Bischofsversammlung im Jahre 2000 angenommen und durch Beschlüsse der Bischofsversammlung 2008 und 2011 ergänzt. Die Bischofsversammlung hat im Jahre 2013 eine berichtigende und ergänzende Redaktion vorgenommen.

6.2 Aufbau des Statutes

Das Statut ist in Kapitel aufgeteilt, die ihrerseits mit arabischen Ziffern unterteilt sind, und umfassen:
Kapitel I. Allgemeine Bestimmungen
Kapitel II. Landesversammlung
Kapitel III. Bischofsversammlung
Kapitel IV. Patriarch von Moskau und der ganzen Rus
Kapitel V. Der Heilige Synod
Kaitel VI. Der oberste Kirchenrat
Kapitel VII. Die intersynodalen Einrichtungen
Kapitel VIII. Moskauer Patriarchat und synodale Einrichtungen
Kapitel IX. Das Kirchengericht
Kapitel X. Autonome Kirchen
Kapitel XI. Selbstverwaltete Kirchen
Kapitel XII. Exarchate
Kapitel XIII und XIV. Die Metropolie
Kapitel XV. Eparchien
Kapitel XVI. Gemeinden
Kapitel XVII. Klöster

11 Abrufbar unter: https://mospat.ru/ru/documents/ustav/ (Stand: 9.7.2015).

Kapitel XVIII. Geistliche Lehreinrichtungen
Kapitel XIX. Kirchliche Einrichtungen im (fernen) Ausland
Kapitel XX. Vermögen und Mittel
Kapitel XXI. Über die Pensionsversorgung und über die Befreiung der Dienstpflicht aufgrund des Alters
Kapitel XXII. Über die Siegel und Stempel
Kapitel XXIII. Über die Abänderungen dieses Ustav

6.3 Die ukrainisch-orthodoxe Kirche

Bevor man von „der" ukrainisch-orthodoxen Kirche spricht, ist es erforderlich, sich mit der „Vielfalt" dieser in der Ukraine tätigen Kirchen überblicksweise auseinanderzusetzen.

In der Ukraine sind vier Kirchen tätig, die sich als orthodox bezeichnen:

- die ukrainisch-orthodoxe Kirche – Moskauer Patriarchat: diese ist ein Teil des Moskauer Patriarchats, der allerdings ein autonomer Status seitens des Moskauer Patriarchats eingeräumt ist. Die Leitung dieser Kirche obliegt einem Metropoliten, derzeit dem Metropoliten Wolodymyr;
- die ukrainische autokephale Orthodoxe Kirche: dabei handelt es sich um ein zum Patriarchat von Konstantinopel gehörendes Exarchat;
- die ukrainische autonome orthodoxe Kirche;
- die ukrainisch-orthodoxe Kirche – Kiewer Patriarchat: dabei handelt es sich um eine kanonisch nicht anerkannte, autokephale und orthodoxe Kirche, die im Jahre 1991 durch Abspaltung eines Teil des Klerus von der russisch-orthodoxen Kirche entstanden ist.

Wenn im Folgenden die ukrainisch-orthodoxe Kirche erwähnt wird, so ist von der Ukrainisch-Orthodoxen Kirche – Kiewer Patriarchat, die Rede.

6.4 Das Statut der ukrainisch-orthodoxen Kirche

Die Bezeichnung dieser Rechtsvorschrift lautet: СТАТУТ ПРО УПРАВЛІННЯ УКРАЇНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ КИЇВСЬКИЙ ПАТРІАРХАТ, auf Deutsch: Statut über die Verwaltung der ukrainisch-orthodoxen Kirche – Kiewer Patriarchat[12].

Im Unterschied zur russisch-orthodoxen Kirche verwendet die ukrainisch-orthodoxe Kirche den aus dem Lateinischen kommenden Begriff „Statut“[13].

Dieses Statut wurde von der Landesversammlung der ukrainisch-orthodoxen Kirche am 5. Mai 1990 angenommen und abgeändert bzw. ergänzt durch folgende Versammlungen:

– Allukrainische orthodoxe Versammlung am 26.5.1992;
– Allukrainische orthodoxe Versammlung der ukrainisch-orthodoxen Kirche des Kiewer Patriarchates am 22.10.1993;
– Landesversammlung der ukrainisch-orthodoxen Kirche des Kiewer Patriarchates vom 15.7.2004;
– Landesversammlung der ukrainisch-orthodoxen Kirche des Kiewer Patriarchates vom 27.5.2013.

Der Aufbau des Statutes ist wie folgt:
I. Allgemeine Bestimmungen
II. Landesversammlung
III. Die Bischofsversammlung
IV. Der Patriarch
V. Der Heilige Synod
VI. Der oberste Kirchenrat
VII. Das Kiewer Patriarchat und synodale Einrichtungen
VIII. Die Eparchien
IX. Die Pfarren (Gemeinden)
X. Die Klöster

---

12 Dieses Statut wird im Folgenden als „SUOK“ bezeichnet.
13 Dies ist insoweit bemerkenswert, als in der ukrainischen Sprache auch speziell slawische Begriffe für ein Gesetz bzw. eine derartige kanonische Regelung existieren. Ob dieser Begriff deshalb verwendet wird, um sich dadurch nach Westen hin zu orientieren, kann ich derzeit nicht beantworten.

XI. Geistliche Bildungseinrichtungen
XII. Finanzen und Vermögen
XIII. Pensionsvorsorge
XIV. Siegel und Stempel
XV. Abschließende Bestimmungen

6.5 Die rumänisch-orthodoxe Kirche

Die Rumänisch-Orthodoxe Kirche – Patriarchat von Rumänien, rumänisch „Biserica Ortodoxă Română (BOR)“ ist mit ungefähr 17 Millionen Mitgliedern nach der russisch-orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats die zahlenmäßig zweitgrößte orthodoxe autokephale Kirche in der Welt. Die Rumänisch-Orthodoxe Kirche erlangte ihre Selbständigkeit – die Autokephalie – im Jahre 1885 und wurde 1925 zum Patriarchat erklärt.

Das Statut der rumänisch-orthodoxen Kirche
Die rumänisch-orthodoxe Kirche bezeichnet ihr Organisationsstatut als „Statutul pentru organizarea si functionarea bisericii orthodoxe romane“, auf Deutsch: „Statut für die Organisation und das Funktionieren der rumänisch-orthodoxen Kirche“[14].

Dieses Statut wurde im Jahre 2008 vom Heiligen Synod der rumänisch-orthodoxen Kirche angenommen und war ab diesem Zeitpunkt für die Mitglieder der rumänisch-orthodoxen Kirche verbindlich.

Exkurs ins rumänische Staatskirchenrecht:
Damit eine Religionsgemeinschaft das ihr im Art. 29 Abs. 1 und 3 der Rumänischen Verfassung 2003 eingeräumte Recht der Glaubensfreiheit in Anspruch nehmen kann, muss ihr Statut in Übereinstimmung mit dem Gesetz über die religiöse Freiheit und den allgemeinen Regeln über die Kulte, Nr. 489 vom 28.12.2006, im Einklang stehen. Die positive Prüfung wird bestätigt durch einen Regierungsbeschluss[15]. Dieser Regierungsbeschluss wird gemeinsam mit den Statuten der jeweiligen Kirche im dazu vorgesehenen Veröffent

14 Abrufbar im Internet unter: http://patriarhia.ro/images/documente/statutul_bor.pdf (Stand: 9.7.2015).
15 Art. 29 Abs. 3 und Art. 108 der Rumänischen Verfassung 2003 i. V. m. Art. 49 Abs. 2 und 3 des Gesetzes Nr. 489/2006.

lichungsblatt[16] veröffentlicht. Im gegenständlichen Fall wurde dieser Regierungsbeschluss gemeinsam mit den Statuten der rumänisch-orthodoxen Kirche am 22.1.2008 im Teil Nr. 1 des Monitorul Oficial veröffentlicht.
Exkurs Ende

Das Statut ist in Artikel gegliedert und hat folgenden Aufbau:
- Allgemeine Bestimmungen
- Zentrale Organisation
- Allgemeine Bestimmungen
- Zentrale Beratungsorgane
- Der Heilige Synod
- Der ständige (permanente) Synod
- Die nationale Kirchenversammlung
- Zentrale Exekutivorgane
- Der Patriarch
- Der nationale Kirchenrat
- Der ständige (permanente) Kirchenrat
- Zentrale Administrativorgane
- Die Kanzlei des Heiligen Synod
- Die patriarchale Verwaltung
- Die lokale Organisation
- Über die juristische Person
- Die Pfarre
- Der Pfarrer
- Die Pfarrversammlung
- Der Pfarrrat
- Die Verwaltung der Kirchengüter
- Das Pfarrkomitet
- Das Protopopiat („Dekanat“)
- Der Protopop („Dekan“)

16 Es handelt sich dabei um den „Monitorul oficial“, der in der österreichischen Rechtsordnung dem Bundesgesetzblatt entspricht.

- Das Vikariat (ukrainisch orthodox)
- Das Kloster
- Die Leitung des Klosters
- Die Eparchie (Erzdiözese und Diözese)
- Der Diözesanbischof (Erzbischof oder Diözesanbischof)
- Die Diözesanversammlung
- Der Diözesanrat
- Die ständige Diözesanrat
- Die Diözesanverwaltung und die Diözesankanzlei
- Die Metropolie
- Die Metropolitansynode – Organisation und Zuständigkeiten
- Der Metropolit

7 Das oberste gesetzgebende Organ in diesen drei ausgewählten Ostkirchen

Während in der Westkirche der Papst als Oberhaupt der römischen Kirche nach dem CIC 1983 berechtigt ist, die Verfassung der Westkirche zu gestalten und abzuändern, so liegt dieses Recht in der Ostkirche bei einem Kollegialorgan, indem der Patriarch ein (gleichberechtigtes) Mitglied ist[17]. Die russisch-orthodoxe Kirche legt die Bischofsversammlung[18] als zuständiges Organ dafür fest, die ukrainisch-orthodoxe Kirche die Landesversammlung und die rumänisch-orthodoxe Kirche bezeichnet dafür den „Sfântul Sinod"[19], der inhaltlich einer Bischofsversammlung entspricht. Diese Tatsache stellt auch gleich einen bedeutenden Unterschied in der Verwendung der Terminologie dar: In der russisch-orthodoxen und in der ukrainisch-orthodoxen Kirche stellt der „Heilige Synod"

17 In dieser Arbeit gehe ich nicht auf das Amt des Patriarchen im Speziellen ein. Festzuhalten ist jedoch, dass die Befugnisse des Patriarchen in den mit Rom unierten Ostkirchen mit jenen der Ostkirchen differieren. Gemäß c. 82 § 3 CCEO hat der Patriarch die Verpflichtung, die dort erwähnten synodalen Gremien zu konsultieren, d. h., diese anzuhören. Der Patriarch ist jedoch in seiner Entscheidung frei und nicht an die Meinung dieser Gremien gebunden. Im Vergleich dazu ist der Patriarch in den Ostkirchen jeweils Mitglied dieser Gremien und kann bei einer Abstimmung auch überstimmt werden.

18 Im Russischen wird der Begriff „Архиерейский Собор" verwendet, was übersetzt so viel wie „Erzbischöfliche Versammlung" bedeutet. Aus dem Kapitel XV geht jedoch klar hervor, dass es sich dabei um den Vorsteher einer Eparchie handelt, der in die deutsche Sprache mit „Bischof" übersetzt wird. Somit ist dieses Organ auch als „Bischofsversammlung" zu übersetzen.

19 Dies wird übersetzt mit „Heiliger Synod".

ein Verwaltungsorgan dar, hingegen wird in der rumänisch-orthodoxen Kirche damit das oberste Gesetzgebungsorgan bezeichnet.

Gemäß dem Kapitel III Ziffer 1 des Ustav der russisch-orthodoxen Kirche[20] obliegt der Bischofsversammlung[21] die höchste Gewalt in der russisch-orthodoxen Kirche. Die Bischofsversammlung setzt sich zusammen aus Bischöfen und den Bischofsvikaren. Der Bischofsversammlung obliegt[22]

- die Bewahrung der Reinheit und Unverletzlichkeit des orthodoxen Glaubens und der Normen der christlichen Moral und Lehre aufgrund der Heiligen Schrift und der Heiligen Tradition,
- der Schutz der dogmatischen und kanonischen Einheit der Russisch-orthodoxen Kirche,
- die Annahme des UROK oder die Annahme von Abänderungen oder Ergänzungen,
- die Entscheidung über grundlegende theologische, kanonische, liturgische und pastorale Fragen, die sowohl das Innen- wie auch das Außenverhältnis der Kirche betreffen,
- die Kanonisierung Heiliger,
- die Auslegung der Heiligen Canones und anderer kirchlicher Vorschriften,
- der pastorale Umgang mit Problemen der Moderne,
- das Festlegen der Beziehung zu staatlichen Institutionen,
- das Vorschlagsrecht an die Landesversammlung zu Fragen der Gründung, Reorganisation oder Auflösung autonomer oder selbstverwalteter Kirchen,
- die Bestätigung von Entscheidungen des Heiligen Synods über die Gründung, Reorganisation oder Auflösung von Exarchaten, wie auch die Bestätigung von Entscheidungen von Synoden der selbstverwalteten Kirchen über die Gründung, Reorganisation und Auflösung von Metropolien und Eparchien,
- die Bestätigung von Entscheidungen des Heiligen Synods über die Gründung, Reorganisation oder Auflösung von synodalen Einrichtungen und anderer Organe der kirchlichen Verwaltung,

20 Im Folgenden als „UROK“ bezeichnet.

21 Im russischen Text wir der Begriff der Archijereien verwendet. Jerei bedeutet im Russischen „Mönchspriester“, folglich sind die Archijereien die obersten Mönchspriester. In den Ostkirchen ist den Canones zufolge nur den Mönchspriestern erlaubt, die Bischofsweihe zu empfangen.

22 Kapitel III Ziffer 5 UROK.

- im Rahmen der Vorbereitung einer Landesversammlung die Einbringung von Vorschlägen über das Reglement der Sitzung, des Programmes, der Tagesordnung sowie der Struktur der Landesversammlung,
- die Beachtung der Umsetzung von Beschlüssen der Landesversammlung sowie der Bischofsversammlung,
- die Beurteilung[23] der Tätigkeit des Heiligen Synods, des Obersten Kirchenrates und der synodalen Einrichtungen,
- die Bestätigung, Aufhebung oder Abänderung von Änderungen in der Gesetzgebungstätigkeit des Heiligen Synods,
- Festlegung der Verfahrensbestimmungen für alle kirchlichen Gerichte,
- Revison der Finanzgebarung des Heiligen Synods sowie die Genehmigung der Finanzplanung betreffend Einnahmen und Ausgaben,
- Schaffung neuer kirchlicher Auszeichnungen.
- Neben diesen Kompetenzen stellt die Bischofsversammlung auch das Kirchengericht der höchsten Instanz dar.

Der Vorsitzende der Bischofsversammlung ist der Patriarch oder der Kirchenverweser[24]. Das Präsidium der Bischofsversammlung bildet der Heilige Synod, der auch das Sitzungsreglement, das Programm sowie die Tagesordnung erstellt. Der Sekretär der Bischofsversammlung wird aus den Mitgliedern des Heilgen Synod aus deren Mitte gewählt[25]. Die Bischofsversammlung hat zumindest einmal in vier Jahren zusammenzutreten[26], kann aber durch ein Drittel seiner Mitglieder oder durch den Patriarchen zu einer außerordentlichen Versammlung einberufen werden[27].

Die Abstimmungen können entweder in offener Form oder in geheimer Abstimmung erfolgen. Bei der offenen Form gibt bei Stimmengleichheit die Stimme des Patriarchen den Ausschlag, bei der geheimen Abstimmung ist die Abstimmung bei Stimmengleichheit zu wiederholen[28]. Es besteht für alle Mitglieder Anwesenheitspflicht, das Anwesenheitsquorum beträgt zwei Drittel[29].

23 Besser: Evaluierung.
24 Im russischenText findet sich die Bezeichnung „Местоблюститель Патриаршего Престола“.
25 Kapitel III Ziffer 9 UROK.
26 Kapitel III Ziffer 3 UROK.
27 Kapitel III Ziffer 3 UROK.
28 Kapitel III 13 UROK.
29 Kapitel III 15 und 16 UROK.

In der ukrainisch-orthodoxen Kirche werden diese soeben aufgezählten Kompetenzen von der Landesversammlung wahrgenommen[30]. Die Landesversammlung[31] setzt sich zusammen aus den Bischöfen und Vikaren, Vertretern des Klerus, des Mönchstandes, der geistlichen Lehreinrichtungen, der Laien, sowie des Obersten Kirchengerichtes. Der Landesversammlung obliegt:

– die Auslegung der Lehre der Orthodoxen Kirche auf Grundlage der Heiligen Schrift und der Heiligen Tradition, auf Grundlage der Anordnungen und Regeln der sieben ökumenischen Konzile, wobei ihr die Bewahrung der Einheit mit den anderen orthodoxen Landeskonzilen obliegt;
– die Erörterung von kanonischen, liturgischen, pastoralen und anderen Fragen, die die innere oder äußere Tätigkeit, die Bewahrung der Einheit, die Reinheit des orthodoxen Glaubens, die christliche Moral und die Gläubigkeit betreffen;
– die Kanonisierung und Anerkennung von liturgischen Riten;
– die Annahme des Statutes über die Verwaltung der ukrainisch-orthodoxen Kirche des Kiewer Patriarchates, die Abänderungen oder Ergänzungen, die von der Bischofsversammlung beschlossen wurden;
– die Wahl des Patriarchaten,
– die Bestätigung der Anordnungen der Bischofsversammlung;
– die Bewertung der Tätigkeit des Heiligen Synods und Synodaler Einrichtungen;
– die Einsetzung oder die Auflösung kirchlicher Verwaltungsorgane;
– die Festlegung der Verfahrensbestimmungen aller kirchlichen Gerichte;
– die Sorge um das rechtliche Verhältnis zwischen der Kirche und dem Staat;
– die Annahme von Entscheidungen, die im Zusammenhang mit Fragen des Verhältnisses zu anderen orthodoxen Kirchen stehen.

Den Vorsitz in der Landesversammlung führt der Patriarch, in dessen Abwesenheit der Verweser des Patriarchenstuhles. Die Landesversammlung wird auch als oberste Instanz als Gericht in solchen Rechtsfällen tätig, in denen bereits die Bischofsversammlung tätig war und ihm als oberste Instanz zugeleitet wurde. Die Landesversammlung ist auch oberste Instanz, die das Recht besitzt, die dogmatischen und kanonischen Abweichun-

30 Artikel II Ziffer 5 SUOK.
31 Ukrainisch: Помісний Собор.

gen des Patriarchen festzustellen[32]. Die Landesversammlung ist beschlussfähig, wenn 2/3 der Delegierten teilnehmen, wobei zumindest 2/3 der Bischöfe teilnehmen müssen. Ein Beschluss ist dann gültig angenommen, wenn die einfache Mehrheit vorliegt, wobei in dogmatischen Fragen eine 2/3-Mehrheit der Bischöfe vorliegen muss. Bei einer Stimmengleichheit entscheidet der Patriarch. Im Unterschied zur russisch-orthodoxen Kirche und zur ukrainisch-orthodoxen Kirche des Kiewer Patriarchates ist – wie bereits erwähnt – das oberste gesetzgebende Organ in der rumänisch-orthodoxen Kirche der Heilige Synod[33].

Die Bestimmungen über den Heiligen Synod sind in Art. 11 bis 16[34] geregelt. Der Heilige Synod setzt sich zusammen aus dem Patriarchen und allen Metropoliten, Erzbischöfen, Bischöfen, patriarchalen Bischofsvikaren sowie Bischofsvikaren.

Den Vorsitz führt der Patriarch, in dessen Abwesenheit die Metropoliten in der im Gesetz festgelegten Reihenfolge. Der Heilige Synod tritt pro Jahr zumindest zu zwei Sitzungen zusammen. Die Kompetenzen des Heiligen Synod sind[35]:

– die Bewahrung der dogmatischen, liturgischen und kanonischen Einheit in der rumänisch-orthodoxen Kirche wie auch die Gemeinschaft mit der gesamten orthodoxen Kirche;
– die Lösung jedweder Probleme dogmatischer, liturgischer und kanonischer Natur wie auch pastoral-missionarischer Natur in Übereinstimmung mit der Lehre der orthodoxen Kirche und das Treffen von Entscheidungen gemäß den Heiligen Canones;
– die Kanonisierung und die Proklamation der Heiligen;
– Abgabe einer offiziellen Stellungnahme der rumänisch-orthodoxen Kirche betreffend staatlicher Regelungen über Angelegenheiten des Kultes, der theologischen und religiösen Ausbildung, wie auch in anderen Gebieten von kirchlichem und sozialem Interesse;
– die Annahme des Statutes für die Organisation und das Funktionieren der rumänisch-orthodoxen Kirche oder Abänderungen desselbigen, wobei eine Mehrheit von zwei Dritteln der anwesenden Teilnehmer vorliegen muss;
– die Annahme von kirchlichen Reglements in Übereinstimmung mit dem vorliegenden Statut;

32 Diese Regelung macht einen großen Unterschied zur Westkirche, wo der Grundsatz herrscht: „Prima Sedes a nemine iudicatur“ (c. 1404 CIC).

33 Rumänisch: Sfântul Sinod.

34 Statutul pentru organizarea si functionarea bisericii orthodoxe romane.

35 Art. 14 des Statutes für die Organisation und das Funktionieren der rumänisch-orthodoxen Kirche.

- das Eingehen von Vereinbarungen und Partnerschaften mit dem Staat und mit anderen Institutionen, die im Interesse der Kirche liegen;
- die Abgabe einer offiziellen Stellungnahme der rumänisch-orthodoxen Kirche zu Problemen von allgemeinem Interesse der Gesellschaft;
- die Beschlussfassung einer Gründung, einer Auflösung, einer territorialen Modifizierung wie auch der Wechsel der Bezeichnung einer Eparchie oder einer Metropolie, die dem Rumänischen Patriarchat angehört;
- die Genehmigung der Statute der Eparchien, der Metropolien sowie anderer kirchlicher Einheiten, die sich außerhalb der Grenzen Rumäniens befinden;
- die Wahl des Patriarchen, der Metropoliten, der Erzbischöfe und der Bischöfe;
- die Wahl der patriarchalen Bischofsvikare, der Bischofsvikare sowie der Erzpriestervikare;
- die Ausstellung der Inthronisationsurkunde für den Patriarchen;
- die Einbringung einer Anklage gegen ein Mitglied des Heiligen Synods, das des Abfalles von der kirchlichen Lehre und der kirchlichen Disziplin beschuldigt wird.

All diesen drei Synodalorganen ist gemeinsam, dass der Patriarch der Vorsitzende ist, für die Gültigkeit eines Beschlusses entweder die relative oder eine Zweidrittelmehrheit erforderlich ist und es keiner Approbation des Beschlusses durch den Patriarchen bedarf, um gültig zu sein.

8 Synodale Einrichtungen auf der Ebene der Metropolien, der Eparchien und der Pfarren sowie der Klöster

8.1 Metropolie

Im Kapitel XIII regelt das Statut der russisch-orthodoxen Kirche die Metropolie. Die Bildung einer Metropolie aus mehreren Eparchien obliegt dem Heiligen Synod. Die höchste kirchliche Gewalt in der Metropolie liegt beim Metropolitansynod. Dieser Synod besteht aus den Bischöfen und den Bischofsvikaren der Eparchie, unter dem Vorsitz des Metropoliten. Der Metropolit wird – wie bereits erwähnt – vom Heiligen Synod gewählt. Der Metropolit ist als Metropolit reines Repräsentationsorgan, im Rahmen des Metropolitansynods hat er den Vorsitz inne, wobei seine Stimme gleich den anderen gezählt wird. Ein

Blick in das rumänisch-orthodoxe Statut, Art. 110, zeigt, dass auch in der rumänisch-orthodoxen Kirche mehrere Eparchien zu einer Metropolie zusammengefasst sind und der Metropolit eine Metropolie leitet.

In der Metropolie ist eine Metropolitansynode eingerichtet, die aus Erzbischöfen, Bischöfen, Bischofsvikaren und aus Erzpriestervikaren gebildet wird. Geleitet wird diese vom Metropoliten, der vom Heiligen Synod gewählt wird. Die Metropolitansynode entscheidet mit relativer Stimmenmehrheit.

8.2 Kollegialorgane auf Ebene der Gesamtkirche

Sowohl das Statut der russisch-orthodoxen Kirche, der ukrainisch-orthodoxen wie auch der rumänisch-orthodoxen Kirche kennen in der Zeit zwischen den Tagungen der Bischofsversammlungen ein Verwaltungsorgan, das die laufenden Geschäfte führt. Es handelt sich dabei um ein Kollegialorgan, das sich aus Bischöfen und dem Patriarchen als Vorsitzendem zusammensetzt.

Die russisch-orthodoxe Kirche normiert im Artikel V des Statutes „den Heiligen Synod, dessen Vorsitz der Patriarch von Moskau und ganz Russland innehat, als Verwaltungsorgan der russisch-orthodoxen Kirche in der Periode zwischen den Bischofsversammlungen“. Der Heilige Synod ist der Bischofsversammlung rechenschaftspflichtig und verantwortlich (Art. V Ziff. 2 UROK) und besteht aus dem Patriarchen als Vorsitzenden, neun ständigen und fünf zeitlich befristeten Bischöfen. Der Heilige Synod tritt in zwei Sitzungen, nämlich einer Sommer- und einer Wintersession zusammen (Art. V Ziff. 6 UROK). Beschlüsse werden mit Zweidrittelmehrheit gefasst.

In der ukrainisch-orthodoxen Kirche finden sich die Bestimmungen über dieses Organ im Artikel V: „Der Heilige Synod, geleitet vom Patriarchen von Kiew und ganz Rus-Kiew, ist ein Verwaltungsorgan der ukrainisch-orthodoxen Kirche des Kiewer Patriarchates in der Periode zwischen den Landesversammlungen und den Bischofsversammlungen. Der Heilige Synod ist der Bischofsversammlung rechenschaftspflichtig (Art. V Ziff. 2 SUOK). Er setzt sich zusammen aus dem Patriarchen als Vorsitzenden und sieben ständigen Bischöfen sowie drei zeitlich befristeten Bischöfen. Der Heilige Synod tritt einmal jährlich zu einer Session zusammen (Art V Ziff. 8 SUOK) und fasst Beschlüsse mit einer Zweidrittelmehrheit.

In der rumänisch-orthodoxen Kirche regelt der Artikel 17 ff. des Statutes die Zusammensetzung dieses Kollegialorganes. Im rumänischen Statut wird dieses Kollegialorgan

jedoch „Sinodul Permanent“ bezeichnet. Dieser Begriff darf in die deutsche Sprache jedoch nicht eins-zu-eins übersetzt werden: Es handelt sich um kein „permanentes“ Organ, sondern wird definiert als „Zentrales Beratungsgremium[36], das in der Zeit zwischen den Sitzungen des Heiligen Synods tätig wird“. Es setzt sich zusammen aus dem Patriarchen und allen Metropoliten im Inland und im Ausland sowie aus drei Bischöfen, die jährlich vom Heiligen Synod ernannt werden (Art. 5 Ziff. 2 des Statutes SBOR). Den Vorsitz führt der Patriarch (Art. V Ziff. 3 SBOR), Beschlüsse werden mit einfacher Mehrheit gefasst (Art. V Ziff. 6 SBOR).

8.3 Kollegialorgane auf Ebene der Eparchien

Die russisch-orthodoxe Kirche wird unterteilt in Eparchien, das sind Ortskirchen, die von einem Bischof geleitet werden und eparchiale Einrichtungen, Dekanate, Pfarreien, Klöster, Klosterzellen, geistliche Ausbildungshäuser, Bruderschaften, Schwesternvereinigungen und Missionen umfassen (Art. XV Ziff. 1 UROK). Eine Eparchie wird eingerichtet durch die Entscheidung des Heiligen Synods mit nachfolgender Bestätigung durch die Bischofsversammlung (Art. XV Ziff. 2 UROK). Der Bischof, der die Macht von den Heiligen Aposteln ableitet, ist der Vorsteher der Ortskirche, nämlich der Eparchie, und verwaltet gemäß den Canones diese Kirche in synodaler Zusammenarbeit[37] des Klerus und der Laien (Art. XV Ziff. 6 UROK). Der Bischof wird gewählt vom Heiligen Synod. Der Patriarch verfasst das Bestellungsdekret und überreicht dieses dem gewählten Bischof (Art. XV Ziff. 7 UROK). Je nach Bedarf kann der Heilige Synod Bischofsvikare zur Unterstützung des Bischofs bestellen (Art. XV Ziff. 8 UROK).

Auf Ebene der Eparchien schafft die russisch-orthodoxe Kirche die Eparchialversammlung Art. XV Ziff. 36 ff. UROK) und den Eparchialrat (Art. XV Ziff. 43 ff. UROK). Beide Organe sind Kollegialorgane, die vom Bischof geleitet werden und mit einfacher Mehrheit entscheiden.

Die entsprechenden Bestimmungen bei der ukrainisch-orthodoxen Kirche sind in Artikel VIII SUOK geregelt und gleichlautend mit den korrespondierenden Bestimmungen der russisch-orthodoxen Kirche. Auch hier unterteilt sich die ukrainisch-orthodoxe Kirche in Eparchien, die von einem Bischof geleitet werden. Diese Ortskirchen unter-

36 Art. 17 (1) des rumänischen Statuts lautet: „Sinodul Permanent este organismul central deliberativ care funtioneaza in timpul dintre sedintele Sfantului Sinod …“

37 Auf russisch: при соборном содействие.

gliedern sich in Pfarren, die in Dekanate zusammengefasst sind, in Klöster und geistliche Studienanstalten, Bruderschaften, Schwesternvereinigungen und Missionen (Art. VIII Ziff. 1 SUOK). Die ukrainisch-orthodoxe Kirche kennt auch die Eparchialversammlung (Art. VIII Ziff. 25 ff. SUOK) und den Eparchialrat (Art. VIII Ziff. 33 ff. SUOK), die vom Bischof geleitet werden und mit einfacher Mehrheit entscheiden.

Die die rumänisch-orthodoxe Kirche betreffenden Bestimmungen über die Eparchie finden sich in Art. 84 ff. des Statutes. Demnach sind Eparchien kirchliche Einheiten, die eine bestimmte Anzahl von Pfarren umfassen, die wiederum in Protopopiate zusammengefasst sind, sowie jene Klöster umfassen, die in der Eparchie sich befinden. Eparchien werden als Erzbistümer oder als Bistümer bezeichnet und je nachdem geleitet von einem Erzbischof oder einem Bischof. Art. 85 SBOR zählt die Führungsorgane auf: es ist dies der Ordinarius[38], der ein Erzbischof oder ein Bischof sein kann, die Eparchialversammlung und der Eparchialrat.

9 Weitere synodale Organe

Diese Aufzählung ließe sich beliebig verlängern. Beispielsweise findet sich auf Pfarrebene die Pfarrversammlung und der Pfarrrat (Art. XVI Ziff. 4 und 5 des Statutes der russisch-orthodoxen Kirche, Art. 29 ff. und 41 ff. des Statutes der ukrainisch-orthodoxen Kirche; Artt. 54, 59 und 66 des Statutes der rumänisch-orthodoxen Kirche). Auch in diesen Organen wird durch Mehrheitsbeschluss eine Entscheidung getroffen, die vom Vorsitzenden umgesetzt werden muss.

10 Resümee

Ziel der vorliegenden Forschungsarbeit ist die Darstellung synodaler Strukturen im kodifizierten Kirchenrecht dreier ausgewählter Ostkirchen. Dabei kann zunächst festgehalten werden, dass die Ostkirchen – im Gegensatz zur römisch-katholischen Kirche – nur die Organisation der jeweiligen Kirchen durch gesatztes Recht regelt. Andere Bereiche, wie

38 Rumänisch: chiriarch. Dieses Wort leitet sich von griechisch χειροτονία (Handauflegung) ab.

Bestimmungen über den Verkündigungsdienst, den Heiligungsdienst sowie strafrechtliche Normen finden sich nicht im gesatzten Recht.

Der zweite augenfällige Unterschied zum westkirchlichen Kirchenrecht ist, dass es kein einheitliches „Ostkirchenrecht" als Pendant zum CIC oder CCEO gibt. Vielmehr zerfällt die Ostkirche in jeweils autokephale Kirchen, deren Anwendungsbereich sich im Wesentlichen mit den Grenzen der jeweiligen Nationalstaaten decken.

Das höchste gesetzgebende Organ ist nicht der Patriarch, sondern ein Kollegium, das sich aus Bischöfen und anderen Personen, teilweise auch Laien, zusammensetzt. Im Unterschied zum Papst ist der Patriarch formal „nicht das Haupt der Kirche", sondern vielmehr ein – wie die Bischöfe – gleichberechtigtes Mitglied der Kirche[39].

Die Entscheidungsfindung auf nationaler Ebene erfolgt im Rahmen des Bischofskollegiums mit einfacher (oder bei Bedarf: mit qualifizierter) Mehrheit. Der Patriarch hat formalrechtlich keine Möglichkeit, das Bischofskollegium zu überstimmen.

Auch auf eparchialer Ebene sind Entscheidungen in synodalen Gremien zu treffen. Obwohl der Bischof der Vorsteher einer Eparchie ist, hat er nicht jene Befugnisse, die ein römisch-katholischer Bischof hat. Dem Eparchen ist nicht wie im CIC eine Bischofssynode zur Beratung beigegeben, sondern es bestehen in der Eparchie zwei Gremien, die jeweils mit relativer (oder Zweidrittel-)Mehrheit – gemeinsam mit dem Eparchen - entscheiden.

Auch auf Pfarrebene sind in der Ostkirche Gremien eingerichtet, die den Pfarrer nicht bloß beraten, sondern bindend Entscheidungen treffen.

Zusammengefasst kann festgestellt werden, dass jede kirchliche Ebene eine synodale[40] Entscheidungsfindung eingerichtet hat. Damit lässt sich die Feststellung treffen, dass auf jeder Ebene der jeweils untersuchten Ostkirche das synodale Element verwirklicht ist.

39 In einer eigenen Arbeit würde es sich lohnen, abseits festgelegter Normen der Frage nachzugehen, inwieweit der Patriarch beziehungsweise der Eparch die Linie des beschlussfassenden Kollegialorgans vorgibt.

40 *Richard Potz / Eva Synek,* Orthodoxes Kirchenrecht, Eine Einführung, Freistadt 2007, S. 202. Die russisch-orthodoxe Kirche sieht durch die Versammeltheit, Katholizität und Synodalität die Sobornost-Lehre des 19. und 20. Jahrhunderts darin voll entwickelt und steht nicht im Widerspruch zum hierarchischen Grundprinzip.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Устав Русской Православной Церкви, 2000. Abrufbar unter : https://mospat.ru/ru/documents/ustav/ (Stand: 9.7.2015).

СТАТУТ ПРО УПРАВЛІННЯ УКРАЇНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ КИЇВСЬКИЙ ПАТРІАРХАТ, 1990. Abrufbar unter: http://www.cerkva.info/uk/statut.html (Stand: 9.7.2015).

Statutul pentru organizarea si functionarea bisericii orthodoxe romane, 2008. Abrufbar unter: http://patriarhia.ro/images/documente/statutul_bor.pdf (Stand: 9.7.2015).

Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium. Gesetzbuch der katholischen Ostkirchen. Lateinisch-deutsche Ausgabe, hrsg. v. L. Gerosa und P. Krämer (= AMATECA – Repertoria, Bd. 2), Paderborn 1990.

Codex Iuris Canonici. Codex des kanonischen Rechtes. Lat./dt. Ausg., 7. Aufl., Kevelaer 2012.

Sekundärliteratur

Böttigheimer, Christoph, Autorität und Synodalität: eine interdisziplinäre und interkonfessionelle Umschau nach ökumenischen Chancen und ekklesiologischen Desideraten, Frankfurt am Main 2008.

Gerosa, Libero / Demel, Sabine / Krämer, Peter / Müller, Ludger (Hrsg.), Patriarchale und synodale Strukturen in den katholischen Ostkirchen, Münster 2001.

Kruppa, Nathalie / Zygner, Leszek, Partikularsynoden im späten Mittelalter, Göttingen 2006.

Meyers neues Lexikon: in 10 Bänden, Band 9 Sci–Tre, 1994.

Milaš, Nikodemus, Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, Mostar 1905.

Potz, Richard / Synek, Eva, Orthodoxes Kirchenrecht, Eine Einführung, Freistadt 2007.

Schulz, Günther, Das Landeskonzil der Orthodoxen Kirche in Rußland 1917/1978 – ein unbekanntes Reformpotential, Göttingen 1995.

Silbernagl, Isidor, Verfassung und gegenwärtiger Bestand sämtlicher Kirchen des Orientes, Landshut 1865.

Владислав Цыпин, Церковное право. Abrufbar unter: http://lib.pravmir.ru/library/readbook/1475 (Stand: 9.7.2015).

Abkürzungsverzeichnis

CIC 1983: Codex Iuris Canonici 1983
CCEO: Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium
UROK: Ustav der russisch-orthodoxen Kirche
SUOK: Statut der ukrainisch-orthodoxen Kirche
SBOR: Statut der rumänisch-orthodoxen Kirche

Die Diözesansynode 2013 des Militärordinariates der Republik Österreich

Anmerkungen zur kanonistischen Praxis im pastoralen Prozess einer Teilkirche[1]

Harald Tripp

1 Einleitende Bemerkungen

Die Militärseelsorge ist eine der ältesten Seelsorgeformen in der Geschichte der Kirche. Mit Beginn des 16. Jahrhunderts finden wir die Sorge der Kirche um den Berufsstand der Soldaten bereits institutionalisiert[2]. Universalkirchlich neu geregelt wurde die Katholische Militärseelsorge durch die Apostolische Konstitution „Spirituali Militum Curae" vom 21. April 1986. Durch sie erfolgte die rechtliche Angleichung des Militärordinariates an die territorialen Diözesen unter Beachtung des Konkordates zwischen dem Hl. Stuhl und der Republik Österreich[3]. Für das noch durch den mittlerweile emeritierten Papst Benedikt XVI. ausgerufene „Jahr des Glaubens 2012" war es dem damaligen Militärbischof Mag. Christian Werner und seinem Konsultorenkollegium ein Anliegen, im Blick auf sich ändernde Verhältnisse im Österreichischen Bundesheer einen in der Militärseelsorge neuen Prozess der Kommunikation und des Austausches unter den für die Seelsorge Verantwortlichen durchzuführen. In diesem Jahr des Glaubens wurde auch innerhalb des Militärordinariates insbesondere der Einberufung des Zweiten Vatikanischen Konzils vor

1 Der Beitrag ist in großer Dankbarkeit dem am 16. April 2015 emeritierten Militärbischof Mag. Christian Werner gewidmet, der diese Diözesansynode ins Leben gerufen, mit großem Einsatz und Interesse begleitet und mit Umsicht zu Ende geführt hat.

2 Vgl. dazu *Harald Tripp,* „Pro salute animarum qui in castris degunt". Studio sulla evoluzione storica della natura giuridica della pastorale militare (= Thesis ad Licentiam Angelicum), Roma 2005, S 12–14.

3 Siehe dazu *Wilhelm Rees,* Die katholische Militärseelsorge in Österreich als kirchliche und staatliche Einrichtung, in: C. Wagnsonner / K.-R. Trauner / A. Lapin (Hrsg.), Kirchen und Staat am Scheideweg? 1700 Jahre Mailänder Vereinbarung, Beiträge zu einer Veranstaltung der Evangelischen, Katholischen und Orthodoxen Militärseelsorge am 19. November 2013, (= Ethica Themen, Schriftenreihe des Instituts für Religion und Frieden ÖBH), Wien 2015, S 173–210, hier besonders S. 187–199, auch 207.

50 Jahren gedacht. Damit verbunden ging es um eine Vertiefung des christlichen Lebens unter den Gläubigen im Militärordinariat aber auch darum, die Notwendigkeiten unseres Zeitalters zu erkennen, die Einheit in Christus zu fördern und alle Menschen zu Christus und seiner Kirche zu führen[4]. Die Synode hatte sich somit zugleich als geistlicher als auch als pastoraler Prozess verstanden.

2 Phase I: Vorstellung des synodalen Prozesses und Vorbereitung in den Militärpfarren

Seit Mai 2012 kam es daher in einer ersten Phase zur Vorstellung des Projektes, zur Bewusstwerdung über den pastoralen Vorgang in den Militärpfarren und zur Vorbereitung durch ein Sekretariat der Synode[5]. Durch einen Hirtenbrief des Militärbischofs wurden alle Getauften eingeladen, „Akzente zu setzen, damit der gepflanzte Baum wachse und mit Gottes Hilfe Frucht bringe“[6]. Vorab galt es den Gläubigen in Einführungen und bei Einkehrtagen auch die Grundlagen und die Bedeutung einer Diözesansynode für das Leben der Teilkirche im Österreichischen Bundesheer zu erläutern.

Die katholische Kirche hat nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil durchaus Erfahrung mit Diözesansynoden bzw. synodalen Prozessen. In einem im Internet veröffentlichten Beitrag legt Arnaud Join-Lambert eine Liste zwischen 840 und 865 Synoden in Teilkirchen vor[7]. Unsere Synode wird dabei von ihm als „Spezialfall des Phänomens der

4 Es wurde in der Literatur schon darauf hingewiesen, dass Mitverantwortung in der Kirche durch Beratung eine „theologische und zugleich rechtliche Grundlage“ in der Communio-Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils besitzt. Darüber hinaus ist aber auch darauf zu verweisen, dass der einzelne Gläubige durch den Empfang der Taufe und den unmittelbar daraus resultierenden Rechtspflichten (vgl. cc. 212 § 3 und 228 § 2 CIC) gemäß ihrer je eigenen Rechtsstellung und Handlungsfähigkeit aktiv dazu beizutragen, dass die Kirche ihren Auftrag für die Welt verwirklichen kann. Vgl. dazu *Heribert Hallermann,* Ratlos-oder gut beraten? Die Beratung des Diözesanbischofs, Paderborn, 2010, S. 56 ff.

5 Die Verantwortung für das Sekretariat und damit die Ausrichtung der Synode wurde vom damaligen Militärbischof Mag. Christian Werner dem Autor dieses Beitrags überantwortet.

6 Grundlage dieser Synodenordnung waren die cc. 460–468 CIC und die Instruktion über die Diözesansynoden aus dem Jahre 1997 der Kongregationen für die Bischöfe und die Evangelisierung der Völker. Anhand dieser Normen wurde die Synodenordnung vorbereitet. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cbishops/documents/rc_con_cbishops_doc_20041118_diocesan-synods-1997_ge.html [eingesehen am 21.12.2015].

7 Siehe dazu *Arnaud Join Lambert*, Les synodes diocésains, “parasynodes et conciles particuliers dans l’Eglise catholique depuis le Concile Vatican II. Liste, bibliographie, ressources (Ed. A. Join-Lambert). http://www.pastoralis.org/DOCUMENTS-no-3-Les-synodes,100 [eingesehen am 5.1.2016].

Synodalität der Teilkirche“ bezeichnet[8]. Dabei wurde auf c. 460 CIC verwiesen, der von der Synode als „Versammlung von Klerikern und Laien“ spricht, die „dem Bischof zum Wohle der ganzen Diözesangemeinschaft … hilfreiche Unterstützung gewährt“. Das Volk Gottes ist berufen, durch aktive Teilnahme aller Gläubigen, die in der Taufe geheiligt sind, aktiv an der Heilssendung der Kirche teilzunehmen und in allen Bereichen Mitverantwortung zu tragen. Besonders betont wurde bei der Vorbereitung auch der Gedanke, dass die geistlichen Hirten gemäß der Verfassung der Kirche durch die sakramentale Weihe eine geistliche Vollmacht besitzen, die aber in ihrer Ausübung wiederum an die Gemeinschaft der Gläubigen gebunden bleibt[9]. Es geht hier also um partizipative Teilhabe an der Leitung der Kirche durch die Gemeinschaft der Laien, die im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils eine Aufwertung erfahren haben. So besteht, wie Wilhelm Rees festgehalten hat, „unter allen Gläubigen … eine wahre Gleichheit, … kraft der alle je nach ihrer eigenen Stellung und Aufgabe am Aufbau des Leibes Christi mitwirken“ (c. 208 u. c. 204 CIC)[10].

Das Sekretariat der Diözesansynode begann nun ab dem Sommer 2012 mit einer konkreten Befragung der Diözese zu verschiedenen Themenbereichen und erstellte in nuce eine Synodenordnung, die zum reibungslosen Ablauf der Diözesansynode beitragen sollte[11]. Die Gläubigen, Laien wie Priester, sollten als Träger des synodalen Handelns am Aufbau des Leibes Christi mitwirken, dem Bischof Unterstützung und Beratung bei den vorgelegten Fragen gewähren sowie in der freien Erörterung an der Erarbeitung entsprechender Dokumente im Blick auf die pastoralen Leitlinien bzw. ein Pastoralkonzept ihn aktiv unterstützen[12]. Bei alldem war das universale Recht der Kirche im geltenden CIC sowie die allgemeine Instruktion über die Diözesansynoden aus dem Jahre 1997 und das

8 *Ders.,* Synoden und Parasynoden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Neue Fragen für die Ekklesiologie und das Kirchenrecht der Römisch-Katholischen Kirche, in: W. Rees / J. Schmiedl (Hrsg.), Unverbindliche Beratung oder kollegiale Steuerung? Kirchenrechtliche Überlegungen zu synodalen Vorgängen, Freiburg/Brsg. 2014, S. 264–281, hier besonders 266.

9 Vgl. dazu *Heribert Schmitz,* Die Konsultationsorgane des Diözesanbischofs, in: HdbKathKR³, S. 622–626, hier 623.

10 Vgl. *Wilhelm Rees,* Synoden und Konzile. Geschichtliche Entwicklung und Rechtsbestimmungen in den kirchlichen Gesetzbüchern von 1917 und von 1983, in: Rees / Schmiedl (Hrsg.), Unverbindliche Beratung oder kollegiale Steuerung? (Anm. 8), S. 10–67, hier 57.

11 Http://www.mildioz.at/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=219 [eingesehen am 5.1.2016] Zur konkreten Ausgestaltung der Ordnung der Diözesansynode siehe besonders *Hallermann,* Ratlos-oder gut beraten? (Anm. 4), S. 79–81.

12 Vgl. dazu Art. 4 OrdDiözSyn (= Ordnung der Diözesansynode).

Direktorium für den Hirtendienst der Bischöfe zu beachten[13]. Für die allgemeine Einberufung und den Arbeitsauftrag waren Entscheidungen des Bischofs notwendig, und die Verantwortlichen haben die Form der Diözesansynode als ein geeignetes Mittel erachtet, um anstehende Fragen zu lösen im Blick auf die Erfordernisse der Militärdiözese (vgl. cc. 460 u. 461 § 1 sowie 465 CIC). In den Vorbereitungen wurde insbesondere darauf Bedacht genommen, der freien Erörterung aller Fragen entsprechend Raum zu bieten. Dass die Diözesansynode kein Parlament im Sinne einer Legislative sei und der einzige Gesetzgeber in der Diözese und bei der Synode der Diözesanbischof ist, darauf wurde bei allen vorbereitenden Gesprächen gemäß cc. 391 § 2 und 466 CIC Bedacht genommen. Den Synodalen war die freie Erörterung in der Synode als Versammlung des „offenen Wortes" ein großes Anliegen und damit verbunden war eine Ausgangsfrage darin zu sehen, dass die Synode in ihrer Zusammensetzung den ganzen Teil des Gottesvolkes des Militärordinariates von Vertretern aus dem gesamten Bundesgebiet abbilden sollte (vgl. c. 512 § 2 CIC)[14].

3 Phase II: Planung der Synode, Entwurf einer Synodenordnung und Befragung der Militärdiözese

Die zweite Arbeitsphase des synodalen Prozesses von ungefähr November 2012 bis Juni 2013 umfasste die genauere Planung, die Befragung der Militärdiözese, die definitive Ausgestaltung der Synodenordnung und daher den intensiven Kontakt zwischen dem Sekretariat der Synode und den Militärpfarren einerseits und dem Sekretariat im Austausch mit der Vorbereitungskommission andererseits. Diese Wochen und Monate dienten der intensiven Auseinandersetzung mit der Vorbereitung und Themenfindung im Sinne einer Befragung der Diözese[15], wobei sich in vielfältiger Weise und auf verschiedensten Ebenen Soldatinnen und Soldaten aller Garnisonen Gedanken gemacht hatten, was die Militärseelsorge in Zukunft im Blick auf die Menschen ändern, verbessern oder gar ver-

13 Vgl. dazu *Johann Hirnsperger,* Die Diözesansynode. Bemerkungen zu den einschlägigen Normen des CIC unter besonderer Berücksichtigung der Instruktion vom 19. März 1997, in: J. Isensee / W. Rees / W. Rüfner (Hrsg.), Dem Staate, was des Staates-der Kirche, was der Kirche ist. FS Listl (70), Berlin 1999 (SKRA 33), S 855–873.

14 Dies entspricht den Anweisungen des Direktoriums für den Hirtendienst der Bischöfe, da dort betont wird, dass die Synode „nach dem Bild der Teilkirche" zusammengesetzt sein, d. h. die „Verschiedenheit der Berufungen, der apostolischen Aufgaben sowie der sozialen und geographischen Herkunft widerspiegeln soll, welche die Diözese charakterisieren." Vgl. dazu Kongregation für die Bischöfe, Direktorium für den Hirtendienst der Bischöfe vom 22. Februar 2004, dt.: VApSt Nr. 173, Bonn 2006, Nr. 169, 230.

15 Vgl. Art. 20 § 1 OrdDiözSyn.

stärken könnte. Die Themenvorschläge und Ideen wurden bis Ende Februar 2013 an das Sekretariat gerichtet, sodann wurden in einer Nachfrist bis 10. Mai 2013 weitere Stellungnahmen und Beiträge gesammelt und durch die Vorbereitungskommission in das Synodenpapier eingearbeitet[16].

Schon recht bald war für mich als Sekretär und für die Mitglieder der Vorbereitungskommission deutlich, wie sehr gerade auch in einem militärischen Bereich eine kirchliche Veranstaltung einer klaren Strukturierung bedarf. So wurde durch die Vorbereitungskommission gemäß den allgemeinen Vorschriften bereits im Herbst 2012 ein erster Entwurf für eine Synodenordnung erarbeitet, der dann nach einer ersten Veröffentlichung als Arbeitsgrundlage nochmals auf Wunsch einiger Mitglieder der Vorbereitungskommission im zweiten Teil (Ablauf der Synode, Erstellung des Abschlussdokuments, Abschluss der Synode) wegen der besonderen Situation der Diözese (im Raum Stand der Rücktritt von Bischof Werner aus gesundheitlichen Gründen ab März 2013) novelliert und mit Datum vom 30. August 2013 promulgiert wurde. Die Synodenordnung erklärt im ersten Kapitel „Wesen und Zweck einer Diözesansynode“, welche „die Versammlung jener Gläubigen der Teilkirche Militärordinariat darstellt, die von Rechts wegen, durch Wahl oder nach Ernennung durch den Militärbischof zur Teilnahme an dieser Versammlung bestimmt sind, um den Militärbischof in seinem pastoralen Dienst zu unterstützen“[17]. Zweck der Synode ist es, „sich in Treue gegenüber dem Wort Gottes und der Tradition der Kirche der Beratung des Militärbischofs bei der Abfassung eines erneuerten Pastoralkonzepts“ zu widmen[18]. Das zweite Kapitel der Ordnung der Diözesansynode umfasst in neun Artikeln die Teilnehmer der Synode und spricht von der „Zusammensetzung der Synode“.

Während Art. 3 OrdDiözSyn die Einberufung, Vorstehung und Beendigung der Synode als direkte Aufgabe des Ordinarius gemäß den universalkirchlichen Kriterien formuliert, benennt Art. 4 OrdDiözSyn die Aufgaben der einzelnen Synodalen in der Unterstützung und in der Beratung im Blick auf die vom Bischof vorgelegten Fragen. Artt. 5.–7 OrdDiözSyn differenzieren hierbei einzelne Kategorien von Teilnehmern am synodalen Geschehen, so die Teilnehmer von Rechts wegen, zu denen der Militärgeneral

16 Zur Vorbereitungskommission der Synode gehörten: Militärbischof Werner, BV Freistetter, MilDekan Ryzka, MilSuperior Wessely, MilSuperior Tripp, MilOKurat Gugerel, Hptm Pohl, Dr. Rossmanith.

17 Art.1 OrdDiözSyn; auch Kongregation für die Bischöfe, Direktorium Nr. 173, 234.

18 Vgl. Art. 2 OrdDiözSyn.

vikar, die Bischofsvikare, alle Mitglieder des Priesterrates, die Militärdiakone, der Sekretär der Synode und die Mitarbeiter des Sekretariats, die Mitglieder des Pastoralrates, der Sprecher der Pfarradjunkten sowie der Präsident der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Soldaten gehörten.

Um ein möglichst synodales Vorgehen auch schon in der Bestimmung der Teilnehmer neben 18 vom Pastoralrat nominierten Laien aus den jeweiligen Pfarren zu gewährleisten, wurde in den Militärpfarren ab Herbst 2012 jeweils drei Laien pro Militärpfarre, die durch geheime Wahl des Militärpfarrgemeinderates bestimmt und je drei Laien pro Militärpfarre, die durch geheime Wahl der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Soldaten jeder Militärpfarre gewählt wurden, zur Teilnahme am synodalen Prozess delegiert[19]. Der Militärbischof hat dabei gemäß Art. 7 OrdDiözSyn das Recht, gewisse Teilnehmer frei zu ernennen, seien es Kleriker, Mitglieder von Instituten des geweihten Lebens und Gesellschaften des apostolischen Lebens oder Laien. Dies war deshalb notwendig, um den Kontakt des synodalen Prozesses und den Austausch mit anderen Diözesen und Ordensgemeinschaften zu pflegen und inspirieren zu lassen. Militärbischof Mag. Christian Werner kam folglich die Aufgabe zu, per Dekret die jeweiligen Teilnehmer zu ernennen. Dies sollte nach Vorgabe des Sekretariats bis zum 17. Februar 2013 geschehen, damit sich die Synodalen entsprechend auf den Prozess einlassen und vorbereiten konnten. Darüber hinaus wurde auch an die ökumenische und interreligiöse Beteiligung aller in Österreich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften gedacht, wenn Art. 9 OrdDiözSyn von „Beobachtern und Gästen“ spricht, welche eingeladen werden sollten. In der Umsetzung der Synode hatte sich sehr rasch gezeigt, dass bloß die in der Militärseelsorge in Österreich vertretenen kirchlichen Gemeinschaften (Evangelische, Orthodoxe Kirche) sich aktiv am synodalen Geschehen beteiligten, während die Einladungen an andere Religionsgemeinschaften seitens dieser nur vereinzelt bzw. gar nicht beantwortet wurden. Beobachter konnten dabei schon vor der Synode zu behandelnde Themen als Wunsch abgeben und während der Synode am Beginn ein Grußwort sprechen. Die Vertreter der evangelischen und orthodoxen Militärseelsorge wurden gemäß Art. 9 eingeladen, in den Arbeitsgruppen mitzuarbeiten, die sich auf ökumenische Fragen beziehen, wobei sie kein

19 Es wurde durch Wilhelm Rees darauf hingewiesen, dass in der am 19. März 1997 von der Kongregation für die Bischöfe und der Kongregation für die Evangelisierung der Völker gemeinsam erlassenen Instruktion mit verbindlichen Leitlinien für die praktische Durchführung von Diözesansynoden im Unterschied zum CIC die Zulassungskriterien für Laien festgelegt werden, wozu neben einem festen Glauben, guten Sitten und Klugheit auch die rechtmäßige kanonische Lebenssituation als „unabdingbare Voraussetzung für eine Teilnahme“ zählt. Vgl. *Rees*, Synoden und Konzile (Anm. 10), S. 59.

Stimmrecht hatten. Gäste konnten am Beginn der Synode ein Grußwort sprechen. Die Idee hinter dieser Unterscheidung war durch die Vorbereitungskommission beeinflusst, deren Mitglieder gerade im Blick auf die multireligiöse Situation in Österreich durch das synodale Geschehen auch hier einen Austausch wagen wollten. Allerdings bewegte sich dieser Versuch zur umfassenden Begegnung bzw. Einbindung anderer Religionsgemeinschaften von Anfang an eher zögerlich und kann mit Ausnahme der christlichen Kirchen als für uns nicht zufriedenstellend betrachtet werden.

Amtsenthebung und Pflichten der Synodalen werden durch Artt. 10 und 11 OrdDiözSyn geregelt, die Synodenmitglieder „haben dabei das Recht und die Pflicht bei den Sitzungen anwesend zu sein, bei Verhinderung muss der Militärbischof informiert werden“ und nach drei unentschuldigten Absenzen hätte man den Status eines Synodalen automatisch verloren.

Konkrete Realisierung fand das synodale Geschehen durch die „Organe der Synode“, welche im dritten Kapitel der Synodenordnung in sechs Artikeln geregelt wurden (Artt. 12–17 OrdDiözSyn). Als Organe der Synode wurden hier vier wesentliche Subjekte des synodalen Geschehens bezeichnet: die Synodalversammlung, das Präsidium der Synode, das Sekretariat der Synode sowie die Moderatoren, denen, wie wir sehen werden, gerade in der Synodenwoche in Salzburg vom 30. September bis 4. Oktober 2013 eine Hauptrolle zugefallen ist. Unter Synodalversammlung ist „die Gesamtheit der Teilnehmer der Synode“ in den Arbeitsgruppen oder als Plenum (Vollversammlung) zu verstehen, während sich das Präsidium der Synode unter dem Vorsitz des Militärbischofs aus dem Militärgeneralvikar, den Bischofsvikaren, dem Sekretär, der in dieser Funktion auch die Notariatsfunktionen wahrnimmt, aus den Moderatoren der Arbeitsgruppen sowie aus vom Bischof frei ernannten Mitgliedern zusammensetzt. Dieses Gremium steht gemäß Art. 14 § 2 OrdDiözSyn „dem Militärbischof in der Ausrichtung, Leitung und Koordination der synodalen Arbeiten zur Seite“ und umfasst wesentlich beratende Funktionen bei Fragen des Ablaufs der Synode und der Auslegung der Synodenordnung. Hinzu kommen hier auch die Sichtung der Texte und eine maßgebliche Beteiligung an der Redaktion des Schlussdokuments. Damit schien ein reibungsloser Ablauf des synodalen Vorgangs auch durch kollegiale Steuerung gesichert zu sein.

Art. 15 der Ordnung der Diözesansynode legt fest, dass das Sekretariat die Aufgabe habe, „die notwendigen Voraussetzungen für einen guten Verlauf der synodalen Arbeiten zu schaffen; den jeweiligen Teilnehmern die Einberufung und die Tagesordnung zeitgerecht zukommen zu lassen; den synodalen Prozess während der Synode zu dokumen-

tieren; über Präsenzen und Absenzen Buch zu führen; die synodalen Diskussionen per Ergebnisprotokoll festzuhalten und für die Archivierung der Dokumente zu sorgen."

Dies gestaltete sich als umfassende Arbeit einer Koordinierungsstelle mehrerer Mitarbeiter, die schon Monate vor der Synode an den Umsetzungen und an der Einholung der Voten und Themen vorbereitende Maßnahmen zu tätigen hatten. Es umfasste insbesondere auch die Koordinierung mit der diözesanen Stelle für Medien- und Öffentlichkeitsarbeit und besonders wichtig, die direkte Vorbereitung und den laufenden Kontakt mit den Moderatoren der einzelnen Arbeitsgruppen sowie deren Schulung. Da es nur eine Plenarsitzung gab, musste letztlich die gesamte Arbeit durch zwei Moderatoren pro Gruppe summarisch in dieser Plenarsitzung festgehalten werden, zu der auch Gäste anderer Diözesen (Bischöfe, Vertreter etc. …) eingeladen waren. Gemäß Art. 16 § 3 OrdDiözSyn hatten die Moderatoren der Arbeitsgruppen (sechs Personen) die Aufgabe, „die Diskussion in den Arbeitsgruppen zu leiten und für einen geregelten Verlauf der Abstimmungen zu sorgen". Zusätzlich war es deren Aufgabe, im Plenum die Arbeitsgruppe zu vertreten, die Ergebnisse vorzustellen und für Rückfragen Rede und Antwort zu stehen. Diese Aufteilung und die Arbeit der Moderatoren erwiesen sich als umfangreich, die Moderatorenteams, je zwei ausgewählte Syodalen waren die „Motoren" bzw. Schlüsselstellen der Kommunikation während der synodalen Diskussionen sowie die Ansprechpartner für alle Teilnehmerinnen und Teilnehmer. Ihnen gelang es wunderbar, die Gespräche konstruktiv zu leiten, Fragen zu vertiefen, und trotz intensiven Zeitrahmens die Gruppen zu anschaulichen Ergebnissen zu bringen. Dies half dem Präsidium und dem Sekretariat bei der Auswertung der Ergebnisse auch im Blick auf die Nachbereitung der Synode durch die theologische und die juristische Arbeitsgruppe (Kommission).

Kapitel IV und V OrdDiözSyn befassen sich mit den konkreten Schritten im Ablauf und der Geschäftsordnung der Synode im Blick auf die Erstellung des Pastoralkonzepts bzw. der pastoralen Leitlinien.

4 Phase III: Unmittelbare Vorbereitung

Bis Ende Mai 2013 hatte die Vorbereitungskommission gemäß Art. 21 OrdDiözSyn die wichtige Aufgabe, das Synodenarbeitspapier (Instrumentum laboris) als Diskussionsgrundlage mit der Einarbeitung aller Vorschläge aus den Militärpfarren und der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Soldaten zu erstellen und diese Dokumentation des synodalen

Prozesses gemeinsam mit einer Themenliste den Synodenteilnehmern im Auftrag des Militärbischofs bis Mitte Juni 2013 zuzusenden[20]. Mit etwas Verzögerung legte Bischof Werner am 29. Juni 2013 den Synodalen das Synodenpapier, sog. Instrumentum laboris in zwei Veröffentlichungen vor. Einerseits wurden die eingereichten *Beiträge* allen Synodalen zur Verfügung gestellt, andererseits wurden die *Themen* für die Diözesansynode nach drei Arbeitsgruppen und 18 Themenbereichen gegliedert. Die Militärseelsorger haben gemeinsam mit ihren Räten und Gremien in den Militärpfarren und in vielen Kasernen in Gesprächen und Diskussionen Themenvorschläge eingeholt, von denen der Militärbischof mit dem Synodenpräsidium[21], der Vorbereitungskommission und dem Sekretär der Synode aus den drei Grundaufträgen der Kirche: Verkündigung – Liturgie – Dienst am Nächsten die folgenden Themenfelder, in Arbeitsgruppen gegliedert, vorgelegt hat:

Arbeitsgruppe 1: Verkündigung
- Glaube und Verkündigung unter Soldatinnen und Soldaten heute
- Kirche / Militärseelsorge im Verständnis der Menschen von heute
- Mission und Neuevangelisierung als Beitrag der Militärseelsorge für Verkündigung, Entwicklung und Frieden.
- Lebenskundlicher Unterricht und christliche Erwachsenenbildung im ÖBH
- Beziehungen zwischen Kirche und Staat / Militär
- Information und Meinungsbildung über die Militärseelsorge in Kirche und Öffentlichkeit (ÖA)

Arbeitsgruppe 2: Liturgie, Sakramente, Ökumene und Jugend
- Gebet, Liturgie und Sakramente im Leben der Soldatinnen und Soldaten
- Erwachsenenkatechumenat, Buße, Soldatenfirmung und Wallfahrten
- Ökumenische Begegnung und pastorale Zusammenarbeit der Kirchen und Religionsgesellschaften im ÖBH

20 Vgl. dazu Art. 21 OrdDiözSyn- Festlegung der Themen: „Die Vorbereitungskommission erstellt unter Einbeziehung der Vorgaben des Militärbischofs sowie der eingelangten Vorschläge der Gläubigen die Dokumentation des synodalen Prozesses und eine Themenliste als Arbeitsgrundlage für die Synode, die vom Bischof approbiert und den Synodenteilnehmern zur Vorbereitung auf die Synode zugesandt werden. Die Vorbereitungsgruppe berät den Bischof weiters bei der Festlegung der Themen der Arbeitsgruppen."

21 Mitglieder des Synodenpräsidiums waren: Militärbischof Werner, Militärdekan Ryzka, Bischofsvikar Freistetter, Militärsuperior Tripp, Sr. Katharina Deifel OP, Sr. Nathanaela Gmoser OSB, Oberst Meurers, Hauptmann Mund, Oberstarzt Sperandio.

- Migration und Integration als Herausforderung für den pastoralen Auftrag der Militärseelsorge
- Formen des kirchlichen Lebens und der Seelsorge sowie verantwortliche Mitarbeit von Laien in der Militärseelsorge
- Jugendliche und junge Erwachsene in Kontakt mit der Militärseelsorge

Arbeitsgruppe 3: Dienst am Nächsten
- Kirchlicher Dienst der Militärseelsorge unter den Menschen
- Die Militärseelsorge vor den Herausforderungen von Ehe und Familie sowie Partnerschaft im Wandel der Gesellschaft
- Der Soldat, die Soldatin als Christ – ein Diener des Friedens am Menschen und an der Welt ?
- Soziale Aufgaben der Militärseelsorge
- Not wahrnehmen und Not wenden: Notfallseelsorge und Militärseelsorge
- Herausforderungen in der Zusammenarbeit von Militärseelsorge, Heerespsychologie und Militärmedizin

Für Bischof Christian Werner stand dabei im Mittelpunkt, den Weg des Glaubens wiederzuentdecken, um „die Freude und die erneuerte Begeisterung der Begegnung mit Christus immer deutlicher zutage treten zu lassen[22]". In seinem Vorwort zum Instrumentum laboris unterstrich der „Vater der Synode" die Bedeutung der Beiträge der Gläubigen im Blick auf die Synode für ihn selbst und die Militärdiözese. Für ihn stellen die Beiträge der Gläubigen „einen genuinen Glaubenssinn der Gläubigen dar" und er verbindet dies mit einem Rückblick auf das zentrale Dokument des Zweiten Vatikanischen Konzils über das Wesen der Kirche (LG 12)[23]:

> „Das heilige Gottesvolk nimmt auch teil an dem prophetischen Amt Christi, in der Verbreitung seines lebendigen Zeugnisses vor allem durch ein Leben in Glaube und Liebe, in der Darbringung des Lobesopfers an Gott als Frucht der Lippen, die seinen Namen bekennen (vgl. Hebr 13,15). Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Sal-

22 Vgl. dazu *Papst Benedikt XVI.,* Apostolisches Schreiben in Form eines Motu proprio Porta fidei mit dem das Jahr des Glaubens ausgerufen, vom 11. Oktober 2011, Nr. 2, in: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20111011_porta-fidei.html [eingesehen am 21.12.2015].

23 Instrumentum laboris, Beiträge, S. 3.

> bung von dem Heiligen haben (vgl. 1 Joh 2,20 u. 27), kann im Glauben nicht irren. Und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes dann kund, wenn sie von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien ihre allgemeine Überzeugung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert. Durch jenen Glaubenssinn nämlich, der vom Geist der Wahrheit geweckt und ernährt wird, hält das Gottesvolk unter der Leitung des heiligen Lehramtes, in dessen treuer Gefolgschaft es nicht mehr das Wort von Menschen, sondern wirklich das Wort Gottes empfängt (vgl. 1 Thess 2,13), den einmal den Heiligen übergebenen Glauben (vgl. Jud 3) unverlierbar fest. Durch ihn dringt es mit rechtem Urteil immer tiefer in den Glauben ein und wendet ihn im Leben voller an."

So schreibt der Militärbischof seinen Gläubigen: „Dies heißt im Blick auf die hier gesammelten Texte zeigen: Alle sind Begabte in der Kirche, niemand ist unbegabt! Deshalb müssen Militärpfarrer mit den Laien wie mit zwei Brennpunkten einer Ellipse sein, für die ein grundlegendes Miteinander genauso wesentlich ist wie ein spezifisches Gegenüber, die Vielfalt der Charismen ebenso notwendig ist wie der Dienst der Einheit.

Auftrag und Charisma der Militärpfarrer ist daher, Dienst an den Diensten der Glaubensgemeinschaft zu üben, d. h. die eigenen Charismen wie auch die Begabungen der Laien, der Männer und Frauen wachsen zu lassen und zugleich auf die befreiende und heilende Ordnung des Evangeliums Jesu Christi auszurichten.

Aufgabe und Charisma der Laien ist es, nicht Objekte, sondern vielmehr Subjekte der kirchlichen Sendung innerhalb des Österreichischen Bundesheeres zu sein, d. h., sich mit ihren je eigenen Begabungen und Persönlichkeitsprofilen für die Lebendigkeit der und in der kirchlichen Gemeinschaft zu engagieren.

Die Wahrnehmungen, Gründe, Folgerungen sowie Aufgabenstellungen sind, wie die Texte nach einer eingehenden Lektüre vermuten lassen, vielfältig, interessant, die Ideen sollten meines Erachtens je nach Möglichkeit auch in den drei Arbeitsgruppen der Diözesansynode ein Ausgangspunkt für Konsultationen und Beratungen im Blick auf das zukünftige Pastoralkonzept sein.

Ich erwarte mir deshalb, dass diese Vorschläge von den Synodalen schon vor der Synode eingehend gelesen, bedacht und studiert werden, damit die Beratungen in einem kurzen Zeitraum einer intensiven Arbeitswoche viele gute Früchte bringen mögen."

5 Phase IV: Synodenwoche in Salzburg

Gemäß Art. 18 OrdDiözSyn konnte Bischof Werner die Synode für die Plenarsitzung und die Arbeitsgruppen für den Zeitraum vom 30. September bis 4. Oktober 2013 in der Schwarzenbergkaserne in Salzburg/Siezenheim zur vera synodus, den eigentlichen Synodensitzungen, in deren Verlauf der freien Erörterung der Themen Raum gewährt wurde, einberufen. Den Vorsitz hatte der Militärbischof für Österreich, Mag. Christian Werner, das Sekretariat und die Organisation wurde durch Bischofsvikar Militärsuperior Dr. Harald Tripp und ein Team wahrgenommen[24].

Montag, 30. September 2013
Mit Shuttlebussen, dem Auto oder mit der Bahn reisten insgesamt 192 Teilnehmer nach Salzburg an und nahmen an der feierlichen Eröffnungsmesse teil, die Bischof Werner zelebrierte und bei der nach einer Eingangsprozession mit Allerheiligenlitanei auch die vom geltenden Recht her vorgeschriebene Professio fidei aller Teilnehmer abgelegt wurde[25]. Nach einem Einleitungsreferat, von Univ.-Prof. Dr. Wilhelm Rees aus Innsbruck über die Bedeutung und Geschichte von Synoden und einer genauen Erläuterung der Synodenordnung, stimmte der Militärbischof auf die bevorstehende synodale Arbeit in seiner Eröffnungsrede ein:

> „Für unsere junge Diözese ist dieser Anlass etwas ganz Neues. Noch nie sind wir auf so breiter Basis zusammengekommen, um über die Zukunft der Militärseelsorge zu beraten … In den Arbeitsgruppen dieser Synode wird genügend Zeit dafür zur Verfügung stehen,

24 Als Teilnehmer sind, wie oben bereits ausgeführt, österreichweit Angehörige und Mitarbeiter der Militärdiözese, Laienräte, zivile, wie militärisch Interessierte, Grundwehrdiener und Zöglinge des Militärrealgymnasiums Wiener Neustadt geladen worden. Das Sekretariat setzte sich zusammen aus: Militärsuperior Tripp (Sekretär und Notar der Synode), VB Opitz (Assistent und protokollarische Angelegenheiten), Frau Bernardi, cand. theol. Drack, VB Fischer (Betreuung der Synodalen und Gäste/Adjunkten), Vizeleutnant Frisch, Vizeleutnant Machatschek, Vizeleutnant Pfister, Rekrut Deutschmann (Organisation) und Sr. Rafaela Kolodziejak OSB (Archiv, Protokoll und theologische Beratung).

25 Art. 22 § 1 u. Art. 22 § 2 OrdDiözSyn: Die Synode wird gemäß der Tradition der Kirche und den Vorgaben des Zeremoniale für die Bischöfe (CE 1184–1190) mit einer von der Allerheiligenlitanei begleiteten Prozession und einer Eucharistiefeier eröffnet. Während dieser Feier zur Eröffnung der Synode legen alle Teilnehmer der Synode das Glaubensbekenntnis (Professio fidei) gemäß c. 833 Nr. 1 CIC ab.

die veränderten Bedingungen zu analysieren, Probleme und Chancen zu diskutieren und Optionen für eine künftige Pastoral zu entwerfen."[26]

Bischof Werner ermutigte die Anwesenden, den Glauben neu zu entdecken: „Eine neue Evangelisierung in diesem Sinn geht von den Herzen der Menschen aus, die sich von der Botschaft Jesu berühren lassen. Besonders wichtig ist es, Jugendliche sprechen zu lassen und sie zu begleiten, die Heimweh nach Gott haben und eine Sehnsucht in sich spüren … Nur wichtig sind Vorbild, Motivation, Bereitschaft und Fähigkeit zur Kooperation, soziale Kompetenz, Verantwortungs- und Pflichtbewusstsein, Kameradschaft und die Bereitschaft, sich für die Sicherheit der Mitmenschen und den Schutz von Grundrechten einzusetzen – über Gruppendenken und nationale Zugehörigkeiten hinaus."

Über die Militärseelsorge und die Kirche allgemein sagte Bischof Werner weiter: „Die Aufgabe der Militärseelsorge ist nicht, wie manche meinen, moralische Werte in die angeblich grundsätzlich unmoralische Welt des Militärs zu bringen. Die Aufgabe der Militärseelsorge ist eine andere: Sie ermöglicht gläubigen Soldaten freie Religionsausübung auch unter schwierigen (Einsatz-)Bedingungen und unterstützt die Soldaten dabei, ihren Dienst auf religiös und moralisch verantwortbare Weise zu erfüllen."

An diesem Nachmittag fanden die ersten Sitzungen in den drei Arbeitsgruppen statt. Täglich wurde den Synodalen die Gelegenheit zur eucharistischen Anbetung, gestaltet durch zwei Schwestern der Benediktinerinnen der Anbetung in Wien, in der Soldatenkirche zum besinnlichen Abschluss des Arbeitstages, geboten, welche besonders an den Abenden gerne genutzt wurde.

Dienstag und Mittwoch, 1.–2. Oktober 2013

Beide Tage begannen mit einem Morgengebet und geistlichen Impulsen, am zweiten Synodentag sprach Äbtissin Sr. Perpetua Hilgenberg OSB (Nonnberg), und am dritten Synodentag sprach Prälat Dr. Johann Reißmayer (Erzdiözese Salzburg) zu den Themen Liturgie respektive Verkündigung. In einer durchwegs positiven Arbeitsatmosphäre wurden die Themen anschließend in mehreren Sitzungen weiter erarbeitet, wie persönliche Stellungnahmen zeigen, die hier angeführt werden sollten:

26 Archiv DiözSyn, 1,10. Alle wesentlichen Schriftstücke und Dokumente der Diözesansynode befinden sich in Verwahrung des Ordinariatskanzlers und werden zurzeit archivalisch geordnet (Bestand: Archiv Diözesansynode). Am Ende sollen die Acta Synodalia im Archiv des Militärordinariates für alle zugänglich sein, voraussichtlich ab Ende 2017.

MilBischof Mag. Christian Werner, Vorsitzender der Synode
„Ich freue mich, gemeinsam aus dem Glauben heraus ins Gespräch zu kommen. Dies ist eine Versammlung im Heiligen Geist und unsere Aufgabe ist es nun, aus diesem Geist heraus zu wirken. Aus vielen Gesprächen weiß ich, dass die Begeisterung der Teilnehmer sehr groß ist und ich sehe den Begegnungen der nächsten Tage sehr positiv entgegen."

MilSuperior Dr. Harald Tripp, Synodensekretär
„Ich freue mich, dass wir auf dieser Synode in einem breiten Teilnehmerkreis zusammen gekommen sind und über Themen, die das Militär und die Kirche betreffen, diskutieren. Ich erwarte mir Impulse für die Zukunft und bin sehr glücklich über die Gesprächsprozesse, die wir noch nie in diesem Ausmaß hatten."

MilDekan Mag. Werner Seifert, Synodaler
„Ich hatte keine bestimmten Erwartungen zur Synode, ich war für alles offen. Bis jetzt gefällt mir die Synode sehr gut, es herrscht eine tolle Atmosphäre."

MilPfrAdjunkt Herbert Kraushofer, Synodaler
„Ich hatte die Hoffnung, dass miteinander gesprochen wird und dass wir positiv in die Zukunft schauen. Auch der neue Papst gibt mir Hoffnung. Die Synode läuft bis jetzt sehr gut, alle arbeiten positiv mit und es wird offen heraus diskutiert. Ich fühle mich wohl und es ist für mich wichtig, dass die Priester in den Arbeitsgruppen dabei sind."

MilSuperior MMag. Dr. Alexander Wessely, Synodaler
„Ich habe große Erwartungen an den Jugendtag der Synode, denn besonders interessieren mich die Meinungen der übernächsten Generation."

MilSenior DDr. Karl-Reinhard Trauner, Beobachter der evangelischen Militärseelsorge
„Ich habe mir einen prozessualen Aufbruch erwartet und diese Mobilisierung erlebe ich tatsächlich."

MilPfrAdjunkt Thomas Astecker, Synodaler
„Ich habe mir Besprechungen für grundlegende Änderungen in unserer Arbeit erwartet. Besonders gut bis jetzt hat mir die Eröffnungsrede unseres Militärbischofs gefallen. Es

herrscht eine Aufbruchsstimmung, die Leute sind sehr engagiert. Sehr wichtig ist mir, dass die Ergebnisse auch umgesetzt werden."

DDDr. Alexander Lapin, Beobachter der orthodoxen Militärseelsorge
„Ich erwarte mir von der Synode viele Menschen zu treffen, die etwas bewirken wollen und eine kompetente und arbeitssame Versammlung. Ich möchte einen Überblick über die katholische Militärseelsorge bekommen, wo sie steht, wie die Stimmung ist, welche Meinungen es gibt und wie es zukünftig weiter gehen soll. Bisher ist alles sehr gut organisiert. Alles findet in einem sehr freundschaftlichen und netten Ambiente statt. Man spürt förmlich den Willen der Beteiligten, Änderungen herbeizuführen und ich wünsche mir Entschlossenheit in der Umsetzung."

Sr. Rafaela, Dokumentationsbeauftragte
„Mir ist wichtig, dass alle Christen, Laien und Priester, entscheiden in der Kirche. Kirche besteht nicht nur aus Obrigkeiten, für eine gute Zusammenarbeit sollten alle mit einer gemeinsamen Stimme sprechen. Bis jetzt sind die Berichte sehr lebendig. Es wurden viele Themen angesprochen. Ich hoffe auf eine lebensnahe Umsetzung der Ergebnisse."

MilKaplan Mag. Sascha Kaspar (P. Rafael), Synodaler
„Mein Eindruck ist bis jetzt sehr positiv, es nehmen sehr viele junge Menschen teil, die rege über ihre Erfahrungen mit der Militärseelsorge erzählen. Alle Altersgruppen und Dienstgrade arbeiten lebhaft, intensiv und engagiert miteinander."

ADir Akad. WPäd Wolfgang Mund, MBA, Moderator
„Ich hatte sehr gemischte Erwartungen an die Synode. Vor allem wegen des engen Programmes. In der Praxis funktioniert der Zeitplan aber sehr gut, die Mitarbeit und die Disziplin der Synodalen ist toll."

StWm Johann Herrmann, Pastoralassistent
„Ich wünsche mir, dass die Synode zur Klärung der diözesanen Verhältnisse beiträgt und einen Aufbruch in die Zukunft darstellt. Bisher sind die Gespräche sehr konstruktiv und harmonisch."

ObstA Dr. Syliva Sperandio, MBA, Moderatorin
„Die Synode richtet sich meiner Meinung nach an jene Leute, für die unsere Militärseelsorge zuständig ist. Sie sollen ihre Ideen, Bedürfnisse und Sehnsüchte auch kritisch äußern können. In den Arbeitsgruppen wird sehr respektvoll und motiviert über die einzelnen Themenbereiche diskutiert."

Obst Karl Kastenhofer, Militärdiakon
„Ich erwarte mir eine Verbesserung der derzeitigen Situation und ich merke, dass die Gespräche in die richtige Richtung gehen."

Rekr Marco Füllerer, Synodaler
„Für mich ist die Synode interessant und die Gruppenarbeit ist sehr gut. Man lernt viele Leute aus den unterschiedlichen Dienstgraden kennen, die nicht so abgehoben sind, wie man vielleicht denkt."

Rekr Patrick Eigenbauer, Synodaler
„Ich bin ohne Erwartungen in die Synode gegangen, finde sie aber sehr interessant und bin positiv überrascht von der guten Zusammenarbeit."

Vzlt i.R. Franz Wallner, Synodaler
„Besonders gefallen mir das ruhige und angenehme Arbeitsklima und die Kameradschaft. Ich wünsche mir, dass im Anschluss einiges von der Erarbeitung umgesetzt wird."

Den Ausklang des dritten Tages der Synode bildete die Feier der Heiligen Messe in der Erzabtei St. Peter in der Stadt Salzburg mit einer Predigt von Prior P. Virgil Steindlmüller OSB zur „Bedeutung der Benedikt-Regel im Blick auf Europa". Danach lud der Prior alle Synodalen zu einer kleinen Agape ein.

Donnerstag und Freitag, 3.–4. Oktober 2013
Auch diese beiden Tage wurden mit einem Morgengebet eröffnet. Bischofsvikar Msgr. Dr. Werner Freistetter stimmte die Synodalen am 4. Tag zu dem Thema „Dienst am Nächsten" auf die bevorstehenden Sitzungen ein. Zum Thema „Maria als Schutzfrau und das Militär als friedenssichernde Institution" sprach Sr. Mag. Dr. Katharina Deifel, OP (Wien) am letzten Tag der Synode.

Die letzten Arbeitssitzungen, welche am 4. Tag stattfanden, beschäftigten sich als Plenarversammlung mit der Zusammenfassung der Ergebnisse der letzten Tage. Diese vielfältigen Vorschläge wurde am Nachmittag im Plenum dem Militärbischof und allen Synodalen vorgetragen. Als Gäste waren auch der Apostolische Nuntius in Österreich, Erzbischof Dr. Peter Stephan Zurbriggen, der Diözesanbischof der Diözese St. Pölten, DDr. Klaus Küng, der Militärbischof der Slowakei Dr. Frantisek Rabek mit seinem Militärgeneralvikar, der Militärbischof von Ungarn Laszlo Biro mit seinem Militärgeneralvikar, der Generalvikar der Erzdiözese Salzburg, Prälat Dr. Hansjörg Hofer, der Bischofsvikar von Gurk-Klagenfurt, Dr. Josef Marketz und ein Vertreter der kroatischen Militärseelsorge geladen. Militärisch Höchstanwesender war der Chef des Generalstabes General Mag. Othmar Commenda, der zusammen mit dem Militärkommandanten von Salzburg Brigadier Heinz Hufler teilnahm.

Besonders unsere ausländischen Gäste waren sehr an den Ergebnissen des Synodenprozesses interessiert, wie folgende Stellungnahmen zeigen:

Laszlo Biro, Militärbischof für Ungarn
„Ich habe vor einigen Jahren selbst eine Synode geführt und war deshalb neugierig, was hier geschieht. Wir hatten einige Jahre Vorbereitungszeit, die ich auch als Lernprozess für unsere Diözese angesehen habe. Die Gruppenarbeiten zwischen Priestern und Laien sind hier nicht nur reine Formsache, sondern die Zusammenarbeit wird hier gelebt – das schafft eine Einheit unter den teilnehmenden Christen."

Dr. Frantisek Rabek, Militärbischof für die Slowakei
„Das slowakische Militärordinariat besteht erst seit ungefähr zehn Jahren und ist zuständig für das Militär, die Polizei und diverse Rettungsorganisationen. Meine Erwartung an diese Synode war es, Ideen für die Präzisierung der Pastoralarbeit zu bekommen. In unserem Land gibt es noch immer Zeichen des damaligen Kommunismus und meine Priester suchen nach Lösungen auf pastoralem Weg. Ich erhoffe mir Mithilfe von den hier anwesenden Priestern wie Laien Lösungsansätze zu finden. Auch gibt es bei uns teilweise noch wenig Sinn für die „Gemeinschaft Kirche". Fehlendes Bewusstsein der Bevölkerung für die Zugehörigkeit zur Kirche ist deutlich zu spüren. Ich erhoffe mir auch Eindrücke für das Leben und das Miteinander in der Kirche mitzunehmen. Ich stelle mir die Frage: Wie soll der weitere Weg unseres Militärordinariates im Sinne der Missionstätigkeit aussehen? Mein bisheriger Eindruck ist ein durchwegs positiver. Ich bin angenehm überrascht, so

viel Engagement in den Gruppen zu sehen – von Priestern und Laien. Die Mitwirkung und Eingebundenheit sind erstaunlich. Auch freut es mich sehr, dass die liturgischen Feiern nicht zu kurz kommen. Es freut mich sehr, Bischof Werner in so enthusiastischer Stimmung zu erleben."

Am Abend zelebrierte der Apostolische Nuntius Zurbriggen eine Eucharistiefeier und gratulierte allen Anwesenden zur gelungenen Umsetzung der Synode. Später lud Bischof Werner zum Empfang im Offizierskasino in der Schwarzenberg-Kaserne.

Die Ergebnisse aus den Arbeitsgruppen wurden am 4. Oktober 2013, im Zuge der Feier der Heiligen Messe, dem Hwst. Herrn Militärbischof Mag. Christian Werner überreicht. Davor hielt Bischof Werner noch seine Abschlussrede, in welcher er betonte:

> „Über die Inhalte und Konzepte hinaus mögen wir aber die vielen wertvollen Erfahrungen, die wir hier auf dieser Synode gesammelt haben, nicht vergessen: die Erfahrung gemeinsamer Arbeit, die Kameradschaft, die Freude und die Wertschätzung, die wir einander über alle Funktionen und Dienstgrade hinweg entgegengebracht haben."[27]

Ein Höhepunkt der Synode war der Tag der Jugend auf der Synode und das Treffen der zukünftigen Absolventen des Militärrealgymnasiums Wiener Neustadt mit Bischof Werner und Nuntius Zurbriggen. Dabei brachten die Jugendlichen ihre Vorstellungen und Wünsche an die Militärseelsorge vor. Später teilten sich die Jugendlichen in Arbeitsgruppen auf und erarbeiteten Vorschläge für Erneuerungen. Die Zöglinge aus Wiener Neustadt brachten ihre Erwartungen zur Synode mit folgenden Kommentaren zum Ausdruck:

Zögling Andreas Sgustau
„Ich wollte mir die Synode einmal ansehen und Erfahrungen sammeln. Ich wollte sehen, wie sich die Kirche und das Militär vereinbaren lassen. Es gefällt mir hier sehr gut. Man hat mit vielen netten und lustigen Leuten zu tun."

27 Archiv DiözSyn, 5,10.

Zögling Fabian Ringdorfer
„Ich wollte mit Militärpfarrern und dem Militärbischof sprechen und erfahren, wie sie zu ‚Tabu-Themen' wie z. B. dem Zölibat stehen. Hier ist es sehr angenehm und wir werden sehr nett behandelt."

Zögling Christoph Just
„Ich bin mit Freude hergekommen. Ich wollte Diskussionen führen, wie man die Kirche für Jugendliche attraktiver gestalten kann. Auch ist mir die Meinung von Militärpfarrern wichtig. Es freut mich, endlich einmal mehr Kontakte außerhalb der Schule knüpfen zu können. Mir gefallen die Verbindungen, die durch die Aktivitäten entstehen. Ich hoffe, man kann die Kirche für die Jugend interessanter gestalten."

Zögling Maximilian Tichy
„Ich hatte keine speziellen Erwartungen an die Synode, finde es hier aber sehr nett. Mich faszinieren die Gruppenarbeiten, die informativ und spaßig sind."

Zögling Anna Tamandl
„Ich wollte mir die Ideen von anderen der Kirche gegenüber anhören und mir selbst dazu eine Meinung bilden. Bis jetzt bin ich begeistert."

Lukas Muigg
„Mich interessierte, wie andere über kirchliche Themen reden. Und ich wollte meinen Horizont erweitern. Bis jetzt gefällt es mir sehr gut, im Speziellen finde ich die Kommunikation sehr gelungen. Ich finde es interessant, neue Sichtweisen zu entdecken."

6 Phase V: Nachbereitung der Diözesansynode

Eine theologische[28] und eine juristische Kommission[29] haben nach der Synodenwoche mit Hilfe des Sekretariates der Synode in den Wochen und Monaten bis Ostern 2014 das Pastoralkonzept aus den Empfehlungen der Synode an den Herrn Militärbischof erarbeitet und unter breiter Einbindung der Synodalen zum Abschluss gebracht.

Die Arbeit auf der Synode hat sich dabei an dem altkirchlichen Konzept: „sehen – urteilen – handeln" orientiert, das auch jeder militärischen Planung zugrundeliegt. Zuerst galt es, den Blick auf die Situation des Menschen heute zu richten, auf gesellschaftliche Trends und die Herausforderungen für eine zeitgemäße Verkündigung der christlichen Botschaft. Im Licht der christlichen Grundaufgaben Verkündigung, Liturgie und Dienst am Nächsten wurden dann Ziele und Grundaufträge für die Militärseelsorge formuliert. Es wurde dem großen Wunsch nach Glaubensvertiefung, nach mehr Glaubenswissen und Glaubenserfahrung Ausdruck verliehen, gerade in der konkreten Situation der Soldatinnen und Soldaten heute. Von dieser besonderen Situation her sollten unsere Gebetsformen und liturgischen Feiern entwickelt werden, sollen neue Wege gefunden werden, die Menschen dort aufzusuchen, wo sie in Not sind, wirklich Hilfe brauchen. Militärseelsorge solle vor allem dort sein, wo die Soldaten für die Freiheit und Sicherheit ihrer Mitbürger im Einsatz sind, im Dienst und in der Kaserne, im Inland und im Auslandseinsatz.

Die Empfehlungen und Protokolle, die dem Militärbischof aus den Arbeitsgruppen von den Moderatoren beim Abschlussgottesdienst übergeben wurden, sind nicht in einem Archiv abgelegt worden[30]. Der Militärbischof bat die Mitglieder der jeweiligen Arbeitsgruppen mit einem Brief vom 15. Oktober 2015 und einem dritten Teil des Instrumentum Laboris, ihm dabei zu helfen, aus den vielen hervorragenden Gedanken einen Entwurf für ein neues Pastoralkonzept zu erarbeiten[31]. Dieser Entwurf wurde dann

---

28 Mitglieder der theologischen Kommission waren: Bischofsvikar Freistetter (Leiter), Militärsuperior Tripp (Sekretär und Konsultor). Konsultoren waren: Sr. Katharina Deifl OP, Pfarrassistent Grutschnig, Sr. Nathanaela Gmoser OSB, Militäroberkurat Gugerel, Sr. Rafaela Kolodziejak OSB, Militärdekan Lochner, Oberst Meurers, Hauptmann Mund, Militärdekan Rachlé, Militärdekan Ryzka, Oberstarzt Sperandio, Offiziersstellvertreter Stromberger, Herr Wagnsonner, Militärdekan Weinlich.

29 Mitglieder der juristischen Kommission waren: Univ.-Prof. Rees (Leiter), Oberst Scherhaufer (Sekretär und Konsultor. Konsultoren: Militärdekan Ryzka, Militärsuperior Tripp, Militärsuperior Wessely, Militärdekan Steiner.

30 Siehe dazu Art. 23 § 2 OrdDiözSyn Beim abschließenden Gottesdienst werden die Voten, Protokolle, Stellungnahmen und weitere Dokumente der Synode dem Militärbischof feierlich übergeben.

31 Vgl. dazu Instrumentum laboris, Protokolle, Vorschläge und Präsentationen, auch besonders Art. 22 § 7 OrdDiözSyn: Alle Synodalen haben die Möglichkeit, dem Sekretariat der Synode Beiträge in schriftlicher Form

nochmals allen Synodalen zugesandt. Jeder konnte dann nochmals dazu Stellung nehmen und Änderungsvorschläge einbringen.

Im Zeitraum von Oktober 2013 bis Dezember 2013 erfolgten die Ergänzungen durch schriftliche Eingaben der Synodenteilnehmer. Gemäß Art. 24 § 1 OrdDiözSyn wurde auf dieser Grundlage der Entwurf eines Pastoralkonzepts für die Katholische Militärseelsorge in Österreich erstellt. Der Militärbischof griff dabei auf die Unterstützung der beiden bereits erwähnten Kommissionen zurück.

Die theologische Kommission tagte im Dezember 2013, im Jänner 2014 und im Feber 2014, während die juristische Kommission bloß einmal im März 2014 tagte. Nach Einarbeitung sämtlicher Ergänzungen wurde mit Datum vom 17. Februar 2014 die sechste Arbeitsfassung des Entwurfes des Pastoralkonzepts allen Synodenteilnehmern übermittelt mit der Bitte um Durchsicht und der Bitte um Korrekturvorschläge bzw. Ergänzungen.

Am 20. März 2014 beauftragte Bischof Werner drei Personen seines Vertrauens mit der Endredaktion des Pastoralkonzepts, aufgrund seiner persönlichen gesundheitlichen Situation und im Blick auf seinen nach der Diözesansynode eingereichten Rücktritt gemäß c. 401 § 2 CIC aus gesundheitlichen Gründen wurde der Titel „Pastoralkonzept" in „Pastorale Leitlinien" umbenannt, da ein Nachfolger des Militärbischofs auch in seiner pastoralen Ausrichtung nicht präjudiziert werden solle.

Schließlich wurden die „Pastoralen Leitlinien" ausformuliert, die eine Präambel sowie einen ersten Teil unter dem Titel „Herausforderungen" (Sehen), und einen zweiten Teil unter der Überschrift: „Optionen für die Militärseelsorge" (Urteilen) trugen. Der ursprünglich geplante dritte Teil, der das konkrete Handeln, die Umsetzung in der Pastoral betreffen sollte, blieb aufgrund der möglichen Annahme des Rücktritts offen, damit der Nachfolger des Militärordinarius für die künftige pastorale Gestaltung freien Handlungsspielraum hatte.

zu übermitteln, von dem sie an den Moderator der entsprechenden Arbeitsgruppe weitergeleitet werden. Sie werden am Ende der Synode dem Militärbischof übergeben und stehen bei der Erstellung des Pastoralkonzepts als zusätzliche Hilfsmittel zur Verfügung. Schon *Join-Lambert*, Synoden und Parasynoden (Anm. 8), S. 265, drückt dabei die Hoffnung aus: „Man kann nur hoffen, dass immer mehr lokale Forschungen veröffentlicht werden. Dies scheint mir wesentlich für die Rezeption der Ekklesiologie des Konzils."

7 Phase VI: Präsentation der pastoralen Leitlinien und Umsetzung

Militärbischof Werner lud in der Folge am 14. April 2014 zur Feier der Chrisammesse in die St.-Georgs-Kathedrale an der Theresianischen Militärakademie zu Wiener Neustadt ein. Der Apostolische Nuntius, Erzbischof Dr. Peter Stephan Zurbriggen, konzelebrierte und hielt eine Ansprache vor dem Schlusssegen, in welcher er sich herzlich für die Einladung bedankte und seiner Freude über das vorliegende Ergebnis des synodalen Prozesses Ausdruck verlieh[32].

In seiner Predigt bestärkte Militärbischof Werner die Militärseelsorger darin, „in gegenseitiger Achtung und Wertschätzung ihre pastorale Aufgabe zum Wohle der Soldatinnen und Soldaten des Österreichischen Bundesheeres zu erfüllen“. Er bekräftigte auch seinen Wunsch, die Zusammenarbeit mit den Vertretern anderer Militärseelsorgen weiter zu verstärken sowie gute brüderliche Beziehungen mit den Geschwisterkirchen und anderen Religionsgemeinschaften zu unterhalten. Außerdem sei es ihm wichtig, dass alle Gläubigen Verantwortung füreinander und für die Welt übernehmen und sich für Frieden und Gerechtigkeit einsetzen. Während der Eucharistiefeier unterzeichnete Militärbischof Werner die „Pastoralen Leitlinien für das Militärordinariat der Republik Österreich als Schlussdokument der Diözesansynode 2013“[33]. Zwei der unterzeichneten Exemplare wurden feierlich an Nuntius Erzbischof Dr. Zurbriggen übergeben.

Bei seiner Pressekonferenz anlässlich seiner Ernennung zum katholischen Militärbischof für Österreich am 16. April 2015 hat Msgr. Dr. Werner Freistetter angekündigt, den synodalen Prozess fortsetzen und umsetzen zu wollen[34]. Die Militärseelsorge in Österreich wie in Europa stehe vor neuen Herausforderungen, politische und gesellschaftliche Entwicklungen der letzten Jahrzehnte hätten tiefgreifende Auswirkungen nicht nur auf die Organisation und Struktur der Armeen, sondern auch auf die sicherheitspolitischen Zielsetzungen und auf die Aufgaben, die die Streitkräfte in der Welt von heute erfüllen sollen. Die Militärseelsorge verstehe sich als „Kirche unter den Soldaten“, sie begleitet die Soldaten und sucht in ihren seelsorglichen Zielsetzungen, in ihrer Organisation und ihrem pastoralen Handeln dieser Situation gerecht zu werden. Es gehe dabei nach den Worten des neuen Militärbischofs um eine „umfassende seelsorgliche, menschliche und moralische Begleitung der Soldaten, ganz besonders dort, wo sie vor besonderen He-

32 Archiv DiözSyn, 7,10.
33 Archiv DiözSyn, 8,30.
34 http://www.bischofskonferenz.at/home/2015/beitrag-zu-frieden-leisten [eingesehen am 5.1.2016].

rausforderungen und Fragen stehen und von den in der Seelsorge Tätigen nicht nur ein Wissen in solchen Situationen, sondern auch eine menschliche Nähe erfordern". Die Kirche unter den Soldaten sei deshalb nicht nur von den spezifischen politisch-militärischen Herausforderungen der letzten Jahre betroffen, sondern stehe auch mitten in jenen gesellschaftlichen Entwicklungen, die das Verhältnis der Menschen zu Religion und Kirche tiefgreifend verändert haben: die abnehmende Bindung an den christlichen Glauben und die Kirche, die religiöse Pluralisierung und Individualisierung, ein verbreiteter ethischer Relativismus.

Was sind nun im Blick auf die konkrete Umsetzung die wichtigsten Ergebnisse und Vorschläge, die in das Schlussdokument der Synode Eingang gefunden haben? Das gesellschaftliche und militärische Umfeld, so die Pastoralen Leitlinien, habe sich beträchtlich verändert bzw. sei in dauernder Veränderung begriffen[35]. Die Mehrheit der Bevölkerung ist zwar noch katholisch, aber, „der Anteil von Menschen ohne Bekenntnis wächst. Die religiöse Welt ist vielfältig geworden. Klassische Orte und Gelegenheiten der Verkündigung verlieren an Bedeutung, kirchliche Orte werden weniger gesucht, religiöse Gewohnheiten und Sprache weniger gepflegt, Kirchenaustritte nehmen zu. Verschiedene Ursachen haben dazu geführt, dass das Wissen über Religion bzw. die katholische Tradition weiter abnimmt und nur mehr in einem sehr geringen Umfang in der Bevölkerung verbreitet ist. Da Religion weithin als Privatangelegenheit angesehen wird, geht die Akzeptanz einer staatlich unterstützten, öffentlichen Religionsausübung zurück."[36]

Die Wehrdienstzeitverkürzung auf sechs Monate, die zahlreichen Ausbildungsgänge, die internationalen Einsätze und die Auflösungen bzw. Umstrukturierungen im Bundesheer sowie die Integrationsbemühungen stellen auch die Militärseelsorge vor große Herausforderungen, die sie gerne annimmt (vgl. Pastorale Leitlinien, Nr. 5).

Die Angehörigen der Militärseelsorge feiern Gottesdienste und Sakramente, insbesondere die Eucharistiefeier in Kirchen und Kapellen von Kasernen und militärischen Liegenschaften sowie in zivilen Kirchen. Besonderheiten sind dabei die große Zahl von Taufen und Firmungen Erwachsener, Segnungen von Gegenständen der militärischen Tradition, ökumenische Feiern mit Orthodoxer und Evangelischer Militärseelsorge und

35 Siehe dazu auch besonders *Werner Freistetter,* Die Zukunft der katholischen Militärseelsorge in Österreich – Ergebnisse und Vorschläge des Schlussdokuments der Diözesansynode 2013, in: G. Sladek, „Zum Gebet". Religiöse Stätten und sakrale Einrichtungen des Österreichischen Bundesheeres der Zweiten Republik, Wien 2015, S. 347–350, hier 349.

36 Pastorale Leitlinien, Nr. 5.

besonders die internationale Soldatenwallfahrt nach Lourdes jedes Jahr im Mai: „Sie entstand aus einer Versöhnungsinitiative deutscher und französischer Soldaten nach dem Zweiten Weltkrieg. Heute kommen jedes Jahr über 10.000 Soldaten aus aller Welt nach Lourdes, um einander kennenzulernen, gemeinsam zu beten, zu feiern und ein lebendiges Zeichen des Friedens und der Verständigung unter den Völkern zu sein.[37]“

Im Zuge der Betreuung der Soldaten im Einsatz kommt dem Sakrament der Versöhnung besondere Bedeutung zu. Das Synodendokument gibt dem Wunsch nach einer Erneuerung des liturgischen Lebens Ausdruck: „Die besondere Lebenssituation der Soldaten erfordert auch besondere liturgische Formen. Ein oft geäußerter Wunsch der Synode war, Formen des Betens und liturgischer Feiern auch während des Dienstes vermehrt anzubieten. Hilfreich ist dabei, liturgische Zeichen und Symbole besser und häufiger zu erklären.

Die Feier des Stundengebets soll durch geeignete Behelfe unterstützt werden, damit die Gläubigen in selbstständigen Gruppen oder alleine im Sinn der Kirche feiern können. Dies gilt auch im Hinblick auf Wort-Gottes-Feiern. Gerade an Orten im Einsatz, an denen nicht regelmäßig Eucharistie gefeiert werden kann, sind diese Formen engagierten Soldaten zu empfehlen.

Weiters sollen ein Diözesanrituale und eine Regelung für die Taufvorbereitung Erwachsener erstellt werden, die unter Berücksichtigung der gesamtkirchlichen Vorgaben auf die spezielle Situation von Soldaten ausgerichtet werden.“[38]

In allen Kasernen soll es Gebetsorte geben, die stets zugänglich sind. Da im militärischen Kontext manchmal die Gefahr besteht, dass Soldaten zu liturgischen Feiern zwangsverpflichtet werden, wird klar festgestellt, dass die Militärseelsorge darauf achtet, „dass niemand zur Teilnahme an einer liturgischen Feier gezwungen wird“ (Pastorale Leitlinien, Nr. 10). Besonderes Augenmerk hat die Synode auf die Bedeutung der Laien in der Kirche gelegt. Ihr Beitrag soll weiter ausgebaut werden: „Die den Laien übertragenen ehrenamtlichen Dienste sollen ausgebaut und vielfältiger werden. z. B. soll es vermehrt Beauftragungen zum Lektor bzw. Akolythen geben. Der Ausbau des zielgruppenorientierten Bildungsangebots für alle Mitarbeiter der Militärpfarren und Angehörige der AKS soll in Zukunft das Laienapostolat verstärken. Dabei soll auch die theologische Ausbildung verstärkt werden, etwa durch die Ermöglichung und Ermunte-

37 Pastorale Leitlinien, Nr. 10.
38 Pastorale Leitlinien, Nr. 24.

rung, den Theologischen Kurs zu absolvieren. Laienchristinnen und -christen, insbesondere Pfarrgemeinderäte und Mitglieder der AKS, können und sollen Möglichkeiten zur Ausbildung, Schulung und Weiterbildung wahrnehmen. Für Militärpfarradjunkten soll ein Laufbahnbild für die erforderlichen und vom Dienstgeber anerkannten Ausbildungsschritte erarbeitet werden.“[39]

Natürlich wird auch der Dienst der Militärseelsorge hervorgehoben, hier gibt es aber ein besonders dringendes Anliegen angesichts der zahlreichen Auslandseinsätze des Österreichischen Bundesheeres: „Die Seelsorge im Auslandseinsatz muss als dringendes diözesanes und gesamtkirchliches Anliegen verstanden werden und von allen Seelsorgern und Gläubigen auf je unterschiedliche Weise mitgetragen werden. Die Initiativen des ‚Austausches‘ unter den Diözesen entsprechen einer vordringlichen Notwendigkeit der kirchlichen Gemeinschaft.

Ich halte im Blick auf die Empfehlungen der Synode fest, dass sich die hauptamtlichen Militärseelsorger in regelmäßigen Abständen zu einem Auslandseinsatz bereit erklären sollen. Durch eine gemeinsame vorausschauende Planung kann auch die individuelle Situation der Militärseelsorger berücksichtigt werden.

Wir haben gute Erfahrungen mit Milizseelsorgern im Auslandseinsatz gemacht, weshalb diese Möglichkeit beibehalten und ausgebaut werden soll. Das erfordert intensive Kontakte zu den zivilen Diözesen und den Ordensgemeinschaften.“[40]

Ein wesentlicher Aufgabenbereich der Militärseelsorge ist die Auseinandersetzung mit aktuellen militärethischen Fragen und die Mitwirkung an der berufsethischen Bildung im Österreichischen Bundesheer. Das Synodendokument geht auf Veränderungen der sicherheitspolitischen Lage ein. Es stellt fest, dass es heute trotz der neuen Möglichkeiten grenzüberschreitender Kommunikation und wirtschaftlicher Globalisierung noch nicht gelungen ist, „der Grausamkeit bewaffneter Konflikte wirksam Einhalt zu gebieten“[41]. Millionen Menschen befinden sich auf der Flucht. Bei Verletzung des Angriffsverbots oder bei schweren und andauernden Menschenrechtsverletzungen kann der Sicherheitsrat der Vereinten Nationen als äußerstes Mittel auch militärische Maßnahmen anordnen. Ob sie jeweils im konkreten Fall wirklich angemessen und legitim sind und der Weiterentwicklung einer gerechten internationalen Ordnung dienen, ist aber oft sehr schwierig zu beurteilen: „Die Militärseelsorge hat keine fertigen Antworten auf alle Probleme, de-

39 Pastorale Leitlinien, Nr. 26.
40 Pastorale Leitlinien, Nr. 27.
41 Pastorale Leitlinien, Nr. 15.

nen Soldaten im Einsatz begegnen können; sie versucht aber, die Antworten der christlichen Tradition und die Perspektive der Berufung aller Menschen zur Gemeinschaft und zum Frieden in die konkreten komplexen Situationen einzubringen. Dabei möchte die Militärseelsorge den christlichen Soldaten helfen, so zu handeln, dass sie ihre Entscheidungen vor sich selbst, vor ihrer Familie, ihrer Gemeinde, vor Staat und Gesellschaft und letztlich vor Gott verantworten können.

Die Militärseelsorge hat dabei eine vierfache Aufgabe: Mit-Leben und persönliches Gespräch mit den Soldaten, um ihren Glauben zu stärken, die Beratung der Kommandanten, die Mitarbeit im Rahmen der berufsbegleitenden ethischen Fort- und Weiterbildung im Österreichischen Bundesheer (Referententätigkeit, Erarbeitung von Lehrmaterialien, Mitarbeit an Curricula, Publikationen und eigene Bildungsveranstaltungen) sowie ein systematisches Nachdenken, Forschen und lebenslanges Lernen."

Im Zentrum aller Veränderungen und Bemühungen der Militärseelsorge muss aber eine Vertiefung und Erneuerung des Glaubens stehen. Das Sprechen über den Glauben soll dabei von Klarheit und Verständlichkeit geprägt sein. Von besonderer Bedeutung für die Stärkung und Weitergabe des Glaubens sind „persönliches Zeugnis, christliches Vorbild und gemeinsamer wechselseitiger Austausch über Fragen des Glaubens."[42]

Es ist eine große Chance, dass die Militärseelsorge als Kirche am Arbeitsplatz viele Menschen, besonders junge Erwachsene, erreicht, die mit Kirche und Glauben nicht mehr viel zu tun haben wollen, vielleicht aber Suchende sind und offen für den Ruf der Frohen Botschaft. Vielleicht bittet der eine oder andere sogar um die Wiederaufnahme in die Gemeinschaft der Kirche. Im Einsatz geschieht es nicht selten, dass Soldatinnen und Soldaten beginnen, sich neu oder verstärkt religiösen Fragen zuzuwenden:

„Gerade auch ein Auslandseinsatz kann die Chance bieten, Interessierten und Suchenden auf ihrem Weg zum Glauben zu helfen, damit sie in eine Beziehung zu Jesus Christus hineinwachsen, die grundlegend für den Glauben ist. Dabei halte ich fest, dass persönliches Zeugnis, christliches Vorbild und gemeinsamer wechselseitiger Austausch über Fragen des Glaubens von entscheidender Bedeutung für die Stärkung und Weitergabe des Glaubens sind."[43]

---

42 Pastorale Leitlinien, Nr. 23.
43 Pastorale Leitlinien, Nr. 23.

8 Abschließende Bemerkungen

Die Diözesansynode gehört zu den ältesten Rechtsinstituten der Kirche, das geltende kirchliche Recht schließt an den CIC 1917 an, versteht die Diözesansynode aber nicht mehr als eine Priesterversammlung, sondern als eine repräsentative Versammlung des Gottesvolkes der betreffenden Teilkirche. Mit der Diözesansynode 2013 hat die Militärseelsorge zum ersten Mal auf Basis dieser geltenden kirchlichen Rechtsordnung den Versuch unternommen, die Herausforderungen für den christlichen Glauben und für die Seelsorge im Österreichischen Bundesheer zu diskutieren und Anliegen und Orientierungen zu formulieren. Sie wählte dabei bewusst gegen den Trend zu „nicht-kodikarischen" synodalen Gestaltungsformen pastoraler Prozesse im deutschen Sprachraum die kirchliche Rechtsordnung der Diözesansynode als Grundlage[44]. Dabei wurde dieses Rechtsinstitut als „bischöflicher Leitungsakt" und als „Ereignis von Gemeinschaft" in bewegender Zeit erfahren[45]. Wenn die Idee der Neuevangelisierung bei Papst Benedikt XVI. im Vordergrund stand und so auch in die Diskussionen auf der Synode einfloss, so kam nach dem unerwarteten Pontifikatswechsel noch die sichtbare Stärkung des synodalen Elements und der Mitverantwortung aller Gläubigen an der Kirche durch Papst Franziskus und sein Schreiben Evangelii gaudium zum Vorschein.

Ein zu vermutendes hierarchisches Übergewicht des Militärordinarius gegenüber den Synodalen war im synodalen Prozess nicht spürbar, hingegen waren alle in einen umfassenden Kommunikationsprozess eingebunden. Militärbischof Werner hatte die Beratungen ernst genommen und in Leitlinien gefasst. Von vielen Teilnehmern wurden diese Tage als eine Zeit des Aufbruchs erlebt. Dabei haben die Erfahrungen auf dieser Synode ganz klar gezeigt: Der geordnete Ablauf eines pastoralen Prozesses, einer Synode, trägt wesentlich dazu bei, zu tragfähigen pastoralen Lösungen zu kommen, die dann im Leben einer Teilkirche umgesetzt werden. Aus der praktischen Erfahrung des synodalen Geschehens kann festgehalten werden, dass die Beratung des Militärbischofs und die resultierende Mitverantwortung von Gläubigen für die Verwirklichung der Sendung der Kirche in diesem pastoralen und geistlichen Prozess große Früchte hervorgebracht hat. Gänzlich entkräftet hat der reibungslose Ablauf der Synode die Meinung derer in der Pastoral verantwortlichen und tätigen Personen, die an der Verwirklichungsmöglichkeit einer

44 Vgl. dazu *Join-Lambert,* Synoden und Parasynoden (Anm. 8), S. 275.
45 Vgl. *Johannes Paul II.,* Homilie vom 3. Oktober 1992, in: OR vom 4.10.1992, 4 f.; zitiert nach: Kongregation für die Bischöfe, Direktorium, Nr. 168, S. 229.

Diözesansynode im Sinne der Normen des geltenden Rechts der Kirche schon im Vorfeld Zweifel angemeldet hatten, da die Rechtsordnung zu starr, zu eng, zu wenig flexibel und letztlich doch unbrauchbar für diözesane Gestaltungsprozesse sei. Sie hatten vielmehr auf ein „nicht auf eine Gesetzgebung angelegtes Pastorales Forum oder Diözesanforum“[46] gesetzt, Prozesse, die teilweise in deutschen und österreichischen Diözesen für Jahre am Laufen sind. Der synodale Prozess ist aber damit nicht einfach abgeschlossen. Er ist, wie Wilhelm Rees es im Blick auf gegenwärtige Synoden in Teilkirchen des deutschen Sprachraums formuliert hat, ein „großer Hoffnungsschimmer“[47]. Die Militärseelsorge als „Kirche unter den Soldaten“ steht nun vor der entscheidenden Aufgabe, die pastoralen Leitlinien der Synode in konkrete Schritte umzusetzen. Es bleibt dem neuen Militärbischof Dr. Werner Freistetter zu wünschen, dass ihm diese Umsetzung mit seinem neuen engagierten Team nach vollzogener struktureller Organisationsplanänderung und nach Novellierung der Statuten des Militärordinariats zur Ehre Gottes und zum Wohle der Menschen gelingen möge.

46 Vgl. *Joseph Listl,* Art. Diözesansynode. I. Kirchenrechtlich, in: LThK³, Bd. 3 (1995), S. 254.
47 Vgl. *Rees,* Synoden und Konzile (Anm. 10), S. 67.

Verkündigung und Medien im Österreichischen Synodalen Vorgang

Johannes Andreas van Kaick

1 Der Österreichische Synodale Vorgang

Der sogenannte „Österreichische Synodale Vorgang“[1], auch kurz ÖSV genannt, fand im Jahr 1973 und 1974 in Wien statt,[2] und war eine „kirchliche Versammlung“[3] mit gesamtösterreichischem synodalem Charakter.[4] Im Licht des kanonischen Rechts, dem CIC/1917 war der ÖSV „keine Synode“[5], beziehungsweise „kein Plenarkonzil“[6], und war aufgrund dessen in kirchenrechtlichem Sinne nahezu unabhängig vom Apostolischen Stuhl.[7] Unter der Leitung des Vorsitzenden der Österreichischen Bischofskonferenz, Franz Kardinal König,[8] sollte der Österreichische Synodale Vorgang, wie es im Statut des Österreichischen Synodalen Vorgangs heißt, die „Aussagen und Forderungen des II. Vatikanischen Konzils und der österreichischen Synoden für die Kirche in Österreich fruchtbar … machen und bei der Klärung nachkonziliarer pastoraler Fragen im Geist des

1 Vgl. Sekretariat des Österreichischen Synodalen Vorgangs (Hrsg.), Österreichischer Synodaler Vorgang. Dokumente. Redaktion und für den Inhalt im Sinne des Pressegesetzes verantwortlich Franz Hummer, Wien 1974.

2 Vgl. *Konrad Hartelt,* Diözesan- und Regionalsynoden im deutschen Sprachraum nach dem Zweiten Vatikanum. Rechtshistorische und Rechtstheologische Aspekte der Verwirklichung des Synodalprinzips in der Struktur der Kirche der Gegenwart, in: Wilhelm Ernst / Konrad Feiereis (Hrsg.), Erfurter Theologische Studien, Bd. 40, Leipzig 1979, S. 62.

3 *Wilhelm Rees,* Die Statuten des Österreichischen Synodalen Vorgangs (1973/74), in: Wilhelm Rees / Joachim Schmiedl (Hrsg.), Unverbindliche Beratung oder kollegiale Steuerung? Kirchenrechtliche Überlegungen zu synodalen Vorgängen, in: Joachim Schmiedl (Hrsg.), Europas Synoden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 2, Freiburg 2014, S. 144.

4 Vgl. *Wilhelm Rees,* Der Österreichische Synodale Vorgang (1973/74), in: Joachim Schmiedl (Hrsg.), Nationalsynoden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil : Rechtliche Grundlagen und öffentliche Meinung (Theologische Berichte 35), Freiburg/Schweiz 2013, S. 130.

5 *o. A.*, Das Ende der Österreich-Synode, Sonderberichterstattung Synode, in: HerKorr 28 (1974), S. 368–372, hier S. 368.

6 *Rees,* Vorgang (Anm. 4), S. 131.

7 Vgl. ebd.

8 Vgl. *Hartelt,* Diözesan- und Regionalsynoden (Anm. 2), S. 62.

II. Vatikanums förderlich … sein."[9] Der Österreichische Synodale Vorgang setzte sich für seine Gesamtdauer von 1973 bis 1974 aus insgesamt 190 berufenen,[10] beziehungsweise gewählten Mitgliedern[11] der „Österreichischen Bischofskonferenz"[12] zusammen, „der Pastoralkommission Österreichs"[13], aus Vertretern diözesaner Gremien der Diözesen Wien, Graz, Linz, St. Pölten, Salzburg, Gurk, Innsbruck, Eisenstadt und Feldkirch, sowie Vertretern „des Militärvikariats"[14], „der Religiosen"[15], „der Theologischen Kommission"[16] und Vertretern „von gesamtösterreichischen Institutionen"[17] und aus Mitgliedern, die „von der Österreichischen Bischofskonferenz ernannt"[18] wurden.[19] Getagt wurde neben einer konstituierten eintägigen Sitzung am 7. April 1973,[20] in Form zweier Arbeitssitzungen, vom 25. bis 28. Oktober 1973,[21] sowie vom 1. bis 5. Mai 1974,[22] jeweils in Wien. In einer abschließenden außerordentlichen Sitzung am 2. Juli 1974, diesmal in Linz, wurden die Ergebnisse des ÖSV ausgewertet,[23] die dann anlässlich des „3. Gesamtösterreichische[n] Katholikentag[s] nach dem Zweiten Weltkrieg"[24] in Wien am 11. Oktober 1974 promulgiert wurden.[25] Im Rahmen des Österreichischen Synodalen Vorgangs wurden vier Arbeitskreise in Form von Sachkommissionen eingerichtet, die sich für die Dauer des ÖSV mit Themen aus den Bereichen: „Träger kirchlicher Dienste"[26],

9 Sekretariat des Österreichischen Synodalen Vorgangs (Hrsg.), Vorgang (Anm. 1), S. 187.
10 Im Verlauf des ÖSV sind von den insgesamt 190 Delegierten sechs Delegierte ausgeschieden und ein Delegierter verstorben. Vgl. Sekretariat des Österreichischen Synodalen Vorgangs (Hrsg.), Vorgang (Anm. 1), S. 204 ff.
11 Vgl. Sekretariat des Österreichischen Synodalen Vorgangs (Hrsg.), Vorgang (Anm. 1), S. 204 ff.
12 Ebd., S. 188.
13 Ebd.
14 Ebd.
15 Ebd.
16 Ebd.
17 Ebd.
18 Ebd.
19 Vgl. ebd.
20 Vgl. o. A., Österreich-Synode im Aufschwung, Sonderberichterstattung Synode, in: HerKorr 28 (1974), S. 37–40, hier 38.
21 Vgl. Sekretariat des Österreichischen Synodalen Vorgangs (Hrsg.), Vorgang (Anm. 1), S. 165.
22 Vgl. ebd., S. 166.
23 Vgl. *Hartelt,* Diözesan- und Regionalsynoden (Anm. 2), S. 63.
24 *Maximilian Liebmann,* Österreich, in: Erwin Gatz (Hrsg.), Kirche und Katholizismus seit 1945, Bd. 1, Paderborn 1998, S. 303.
25 Vgl. *Hartelt,* Diözesan- und Regionalsynoden (Anm. 2), S. 63.
26 Sekretariat des Österreichischen Synodalen Vorgangs (Hrsg.), Vorgang (Anm. 1), S. 15ff.

„Kirche in der Gesellschaft von heute“[27], „Bildung und Erziehung“[28], sowie „Kirche und Massenmedien“[29] in den jeweiligen Kommissionen beschäftigten.[30]

2 Die Verkündigung

Mit Blick auf die Pastoralinstruktion Communio et Progressio, der „päpstlichen Kommission für die Instrumente der sozialen Kommunikation“[31] aus dem Jahr 1971,[32] hielt es die zuvor genannte vierte Arbeitsgruppe, die sogenannte Kommission IV, im Zuge ihrer Arbeit hinsichtlich der Verbesserung kirchlicher Medienarbeit für unerlässlich, „grundsätzliche Überlegungen zum Verhältnis von Kirche und Kommunikation“[33] anzustellen. Ein möglicher Lösungsansatz wurde hier vor allem in einer „positive[n] Einstellung zum Kommunikationsprozeß der Gesellschaft“[34] gesehen. Hinsichtlich der damaligen Situation, mit Blick auf die Verkündigung in Form kirchlicher Medienarbeit, wurde im Rahmen des ÖSV ein Mangel an „geschulte[n] Fachleuten für die Massenmedien“[35] thematisiert, eine Schieflage des „personelle[n] und finanzielle[n] Einsatz[es]“[36] und mangelnde Akzeptanz sowie mangelnder Rückhalt von Seiten der „Amtsträger und Kollegen“[37] gegenüber jenen, die die mediale Verkündigung nutzten.[38] Aufgrund dieser Problematik folgten im Zuge der Arbeitssitzung der so genannten Kommission IV mehrere diverse Leitsätze in Form von „Grundsätzliche[n] Regelungen“[39], denen sich weitere „Konkrete

27 Ebd., S. 37 ff.
28 Ebd., S. 87 ff.
29 Ebd., S. 125 ff.
30 Vgl. *o. A.,* Sonderberichterstattung (Anm. 5), S. 368.
31 Päpstliche Kommission für die Instrumente der sozialen Kommunikation, Communio et Progressio. Pastoralinstruktion über die Instrumente der sozialen Kommunikation. Kommentiert von Hans Wagner. Veröffentlicht im Auftrag des II. Vatikanischen Ökumenischen Konzils. Von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzung, Lateinisch-deutsch, in: NKD, Bd. 11, im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz, Trier 1971, S. III.
32 Vgl. ebd.
33 Sekretariat des Österreichischen Synodalen Vorgangs (Hrsg.), Vorgang (Anm. 1), S. 125.
34 Ebd.
35 Ebd., S. 129.
36 Ebd.
37 Ebd.
38 Vgl. ebd., S. 129 f.
39 Ebd., S. 130.

Regelungen“[40] hinsichtlich der „Öffentlichkeitsarbeit“[41], der „Presse“[42], der „Audiovisuellen Medien“[43], der „Medienerziehung und Nachwuchspflege“[44], sowie der „Planung und Forschung“[45] anschlossen. Die jeweiligen Ergebnisse wurden im Rahmen des ÖSV als Empfehlungen, Appelle und als Beschlüsse schriftlich festgehalten.[46] Im Verlauf des Österreichischen Synodalen Vorgangs wurde zunächst Grundsätzliches durch sogenannte Leitsätze geregelt. An erster Stelle wurde die Relevanz des Teilens, beziehungsweise des persönlichen sich Mitteilens benannt, da hieraus „ein zur Gemeinschaft der Kirche einladender Charakter“[47] hinsichtlich der Verkündigung resultiert. Diesbezüglich wurde unterschieden, zwischen dem Reden „[ü]ber die Kirche“[48], und dem Sprechen „[i]m Namen der Kirche“[49]. Um dialogischen Differenzen vorzubeugen wurde für ein höheres Maß an Kommunikation appelliert und für mehr Toleranz und Verständnis hinsichtlich anderer „Denk- und Ausdrucksweisen“[50]. Mit Blick auf einen guten Umgang mit den Massenmedien wurde zudem die Freiheit jedes Einzelnen und die damit verbundene je eigene Verantwortlichkeit betont. Um dem Anspruch der Verkündigung mittels „qualitativ hochwertige[r]“[51] Medienbeiträge zu genügen, bedarf es, gemäß der Kommission IV, einer „Umschichtung des personellen und finanziellen Einsatzes“[52] hinsichtlich der kirchlichen Medienarbeit.[53] Das Ziel der Medienarbeit soll es sein, so hieß es, vorrangig die „zentralen Inhalte der Botschaft“[54], des Evangeliums, beziehungsweise die „Person und das Werk Jesu Christi, des menschgewordenen Wortes Gottes“[55] mehr und mehr deutlich werden zu lassen. Damit dieses Ziel erreicht werden kann, ist es die „Aufgabe jedes Katholiken“[56], so die Kommision IV, das kirchliche Medienangebot in Form von Presse, Fernsehen, Hörfunk und Film kritisch zu evaluieren. Um dem gerecht zu werden,

40 Ebd., S. 132.
41 Ebd.
42 Ebd., S. 135.
43 Ebd., S. 136.
44 Ebd., S. 138.
45 Ebd., S. 139.
46 Vgl. ebd., S. 132 ff.
47 Ebd., S. 130.
48 Ebd.
49 Ebd.
50 Ebd.
51 Ebd., S. 131.
52 Ebd.
53 Vgl. ebd., S. 130 f.
54 Ebd., S. 131.
55 Ebd., S. 127.
56 Ebd., S. 131.

wurde auf die Notwendigkeit einer umfassenden Medienpädagogik verwiesen, die „als Teil der Erziehung und Erwachsenenbildung in allen damit befassten kirchlichen Institutionen zu verankern ist“[57], so die grundsätzliche Regelung.[58] Hinsichtlich der kirchlichen Öffentlichkeitsarbeit wurden im Rahmen des Österreichischen Synodalen Vorgangs Thematiken zur „Werbung durch die Kirche“[59], zu „[k]irchliche[n] Informationsstellen“[60], zu „Medienreferenten“[61] und zur katholischen Nachrichtenagentur „Kathpress“[62], die zur „kirchliche[n] Öffentlichkeitsarbeit zweckentsprechend einzusetzen“[63] sei, erörtert. Des Weiteren richtete die Kommission IV den Blick, wie zuvor erwähnt, auf die Thematik der „Presse“[64], die „Audiovisuellen Medien“[65] und auf die damit verbundene Relevanz der „Medienerziehung und [der] Nachwuchspflege“[66] bis hin zur Thematik der „Planung und Forschung“[67] in Bezug auf Gesamtösterreich.[68] Im Sinne der Förderung einer guten gesamtösterreichischen Zusammenarbeit von „diözesanen Gremien, Einrichtungen und Ämtern“[69] formulierte die Kommission I folgenden Leitsatz:[70] „Die bestehenden, geplanten und allenfalls sonst noch erforderlichen gesamtösterreichischen Institutionen aller Art sind auf ihre Notwendigkeit zu prüfen und ao [*sic!*] aufeinander abzustimmen und personell, organisatorisch und finanziell auszustatten, daß sie den Aufgaben der Kirche in Österreich bestmöglich dienen können.“[71] Dieser Leitsatz kam im weiteren Verlauf des ÖSV, gemäß der Stellungnahme der Österreichischen Bischofskonferenz hinsichtlich der sinngerechten Auslegung, in mehreren Beschlüssen der Kommission IV zum Tragen.[72] Bezüglich des Aspekts der Verkündigung im Bereich der kirchlichen Massenmedien wurden im Zuge des ÖSV im Jahr 1973 bis 1974 hinsichtlich von „Öffentlichkeitsarbeit“[73],

57 Ebd.
58 Vgl. ebd., S. 130 f.
59 Ebd., S. 132.
60 Ebd., S. 133.
61 Ebd., S. 134.
62 Ebd.
63 Ebd.
64 Ebd., S. 135.
65 Ebd., S. 136.
66 Ebd., S. 138.
67 Ebd., S. 139.
68 Vgl. ebd., S. 132 ff.
69 Vgl. ebd., S. 32.
70 Ebd.
71 Ebd.
72 Vgl. Sekretariat des Österreichischen Synodalen Vorgangs (Hrsg.), Vorgang (Anm. 1), S. 132 ff.
73 Ebd., S. 9.

„Presse“[74], „audiovisuellen Medien“[75], „Medienerziehung und Nachwuchspflege“[76] sowie der „Planung und Forschung“[77] nachfolgende Beschlüsse gefasst.

2.1 Die Beschlüsse im Bereich der Öffentlichkeitsarbeit

So wurde bezüglich der „Belange [der] gesamtösterreichische[n] Werbung durch die Kirche“[78] beschlossen, „im Katholischen Zentrum für Massenkommunikation“[79] einen „Ausschuß für Öffentlichkeitsarbeit“[80] aufzubauen, für den „das Zentrum und die Pastoralkommission Österreichs“[81] Fachkräfte für den Bereich der „PR- und Medienarbeit“[82] sowie für den Bereich der „Theologie und Seelsorge“[83] zu nominieren hat, und des Weiteren, dass „die Pastoralämter und Zentren der Diözesen einvernehmlich jeweils einen Diözesanvertreter mit einschlägiger Erfahrung“[84] zu benennen haben.[85] Diesbezüglich wird, so heißt es im Beschluss weiter, vonseiten der Österreichischen Bischofskonferenz jährlich „ein Budget“[86] bereitgestellt, über dessen Verwendung „auf Grund der Vorschläge des ‚Ausschusses für Öffentlichkeitsarbeit' ein Komitee“[87] entscheidet, und „in dem [die] Bischofskonferenz und [der] Ausschuß je zwei Mitglieder stellen“[88], sowie der Vorsitzende „ein Bischof mit Dirimierungsrecht“[89] zu sein hat.[90] Hierzu wurde ergänzend erläutert, dass der „Ausschuss für Öffentlichkeitsarbeit … als Redaktionskomitee alle Dinge [zu] sammeln und [zu] verarbeiten [hat], die für die Öffentlichkeitsarbeit von Nutzen sind“[91], um dieses Material, so die angefügte Ergänzung, „[n]ach Genehmigung einer Aktion … über die Kanäle der Public Relations (PR-Agenturen, Pressestellen, Organi-

74 Ebd.
75 Ebd.
76 Ebd.
77 Ebd.
78 Ebd., S. 132.
79 Ebd.
80 Ebd.
81 Ebd.
82 Ebd.
83 Ebd.
84 Ebd.
85 Vgl. ebd.
86 Ebd.
87 Ebd.
88 Ebd.
89 Ebd.
90 Vgl. ebd.
91 Ebd.

sationen, Rundschreiben usw.)"[92] weiterzuleiten. Des Weiteren wurde präzisiert, dass es die „wesentliche Aufgabe des Ausschusses"[93] ist, zum einen die „Anliegen der kirchlichen Ämter zu verbreiten"[94] und zum anderen, „unter Heranziehung des Instituts für kirchliche Sozialforschung und anderer Forschungsstellen die Situation der Gläubigen und der Fernstehenden in Österreich zu erforschen und daraus Rückschlüsse auf die einzuschlagende Politik in der Öffentlichkeitsarbeit zu ziehen"[95]. Auch obliegt es dem Zentrum, den „Kontakt mit allen in Österreich relevanten Meinungsbildnern zu halten und die Kontakte zu vertiefen"[96], so der Wortlaut.[97] Des Weiteren wurde beschlossen, den „Austausch von Nachrichten und Informationen"[98] entsprechend der Pastoralinstruktion Communio et Progressio zu gewährleisten, damit, wie es heißt, „‚… einerseits ein wahres Bild von der Kirche vermittelt wird, [und] andererseits die Strömungen, Meinungen und Erwartungen der Öffentlichkeit sichtbar werden und die Verantwortlichen in der Kirche darüber genau unterrichtet sind'. Diesen Auftrag, die Kommunikation in beiden Richtungen anzuregen und in Gang zu halten"[99], so heißt es weiter, „sollen kirchliche Informationsstellen wahrnehmen"[100]. Zudem ist auf diözesaner Ebene der „Auftrag … zur umfassenden Öffentlichkeitsarbeit"[101], gemäß Communio et Progressio, durch die „Informationsstellen der Diözesen"[102] wahrzunehmen, die, so der Beschlusswortlaut, „je nach den Gegebenheiten personell (mit zumindest einer erfahrenen Fachkraft) und materiell ausreichend auszustatten sind"[103]. Weiter wurde diesbezüglich beschlossen, dass dem „Leiter einer solchen Informationsstelle … auf geeignete Weise alle erforderlichen Informationen zugänglich zu machen"[104] sind, und dies „sowohl von den Amtsstellen als auch den Entscheidungsgremien der Diözese, zu deren Sitzungen er als Berater in Fragen der Öffentlichkeitsarbeit und als Berichterstatter einzuladen ist"[105]. Zudem ist

92 Ebd.
93 Ebd.
94 Ebd.
95 Ebd., S. 132 f.
96 Ebd., S. 133.
97 Vgl. ebd.
98 Ebd.
99 Ebd.
100 Ebd.
101 Ebd.
102 Ebd.
103 Ebd.
104 Ebd., S. 133 f.
105 Ebd., S. 134.

„[i]n letzterem Fall … die für alle Sitzungsteilnehmer geltende Vertraulichkeit bestimmter Tagesordnungspunkte jeweils sofort festzulegen“[106]. Diesbezüglich wurde durch Bischof Rusch ergänzend eingebracht, dass dieser Beschluss „in dem Sinn zu verstehen“[107] ist, dass „nicht streng vertrauliche Gegenstände zur Behandlung stehen“[108]. Weiter wurde festgehalten, dass die „Arbeit der Informationsstelle … mit der Tätigkeit des diözesanen Zentrums für Massenkommunikation zu koordinieren“[109] sei, „sofern sie diesem nicht direkt angeschlossen ist“[110]. Zudem wurde mit Blick auf die kirchliche Öffentlichkeitsarbeit beschlossen, (explizit hinsichtlich jener „im Dienste wechselseitiger Information“[111]), dass diese „in geeigneten Stufen bis hinunter zur Pfarrbasis zu organisieren“[112] ist. Diesbezüglich „sind Medienreferenten in Vikariats-, Dekanats- und Pfarrgemeinderäten zu bestellen, die zur Erfüllung ihrer Aufgaben von den diözesanen Zentren und Informationsstellen laufend geschult und betreut werden“[113]. Auch gilt es, „im Rahmen eines umfassenden Konzepts“[114] hinsichtlich der kirchlichen Öffentlichkeitsarbeit, die „Kathpress … als katholische Nachrichtenagentur Österreichs“[115], wie es heißt, „zweckentsprechend einzusetzen“[116] und deren „materielle[n] Bestand … unter Berücksichtigung steigender Anforderungen zu sichern“, sowie „ihre Funktionsfähigkeit … auszubauen“.[117] Außerdem ist „eine ausreichende personelle Besetzung“[118] zu gewährleisten, „die auch die ständige Betreuung der Diözesen ermöglicht“[119]. Zudem ist, so der Wortlaut der Beschlussfassung, die „technische Ausrüstung … dem Standard leistungsfähiger Agenturen anzupassen“ und „ein Dokumentations- und Bildarchiv … auszubauen“[120]. Und weiter heißt es, sei „die Problematik der Errichtung einer Bildagentur … zu überprüfen“[121], so der Beschluss.

106 Ebd.
107 Ebd.
108 Ebd.
109 Ebd.
110 Ebd.
111 Ebd.
112 Ebd.
113 Ebd.
114 Ebd.
115 Ebd.
116 Ebd.
117 Ebd.
118 Ebd., S. 134 f.
119 Ebd.
120 Ebd., S. 135.
121 Ebd.

2.2 Die Beschlüsse im Bereich der Presse

Hinsichtlich der Presse wurde im Rahmen des ÖSV beschlossen, dass die „katholische Pressekommission … im Einvernehmen mit den Verantwortlichen der betroffenen Publikationen ein Pressekonzept der Kirche aus[zu]arbeiten und der Bischofskonferenz vor[zu] schlagen“[122] hat, das, so heißt es weiter im Beschluss, „den Bestand, die Möglichkeiten und die anzustrebenden Ziele in einer Spannweite von gesamtösterreichischen Organen bis zu den Pfarrblättern, einschließlich der Ordensschriften, erfassen, ordnen und aufeinander ab[zu]stimmen“[123] hat, um, wie es weiter heißt, „Konzentrations- und Ausbautrends und einen Prioritätenplan festlegen zu können“[124]. Auch wurde beschlossen, dass die „Arbeit der Kirchenzeitungsredakteure … auf der Basis journalistischer Eigenverantwortung im Rahmen der Eigengesetzlichkeit dieser Arbeit [zu] gewährleiste[n]“[125] ist, mit Blick auf „die Verantwortung gegenüber der Lehre der Kirche und ihren pastoralen Richtlinien“[126]. Des Weiteren „soll [die Arbeit] im Zusammenwirken mit Amtsstellen und Entscheidungsgremien der Diözese von gegenseitigem Vertrauen getragen werden. In Diözesen, wo es die Größe der Redaktion sinnvoll erscheinen läßt, sollen in Zusammenarbeit zwischen Diözesanleitung (Bischof und mitverantwortliche Gremien) sowie der Kirchenzeitung Redaktionsstatute erarbeitet und beschlossen werden“[127]. Ergänzend wurde dem Beschluss die Erläuterung hinzugefügt, dass „diese Statuten“[128] folgende Thematiken enthalten sollen: „den Charakter und die Aufgaben der Zeitung (Kommunikations- und Informationsorgan der Diözesankirche; Information über das lokale und weltweite kirchliche Geschehen sowie über Strömungen und Ereignisse in der Gesellschaft, die die Kirche berühren; Stellungnahmen aus kirchlicher Sicht; Forum des Gesprächs und der Meinungsbildung; Teilnahme an der Heilsverkündigung und dem pastoralen Auftrag der Kirche in der Art und Weise einer Zeitung; Vermittler der Kommunikation zwischen Kirche und Welt), die Kompetenzen des Bischofs und der mitverantwortlichen Gremien, besonders des Pastoralrates (allgemeine Richtlinien für die grundsätzliche Haltung), des Herausgebers (Grundhaltung und deren Auslegung) sowie der Redaktion (inhalt-

122 Ebd., S. 135.
123 Ebd.
124 Ebd.
125 Ebd., S. 136.
126 Ebd.
127 Ebd.
128 Ebd.

liche und formelle Gestaltung im Rahmen der Grundhaltung) und schließlich das Recht der offiziellen kirchlichen Stellungnahme auf entsprechende Darstellung, aber auch die grundsätzliche Offenheit für Gegenmeinungen in Kontroversfragen“[129], so der ergänzende Wortlaut.

2.3 Die Beschlüsse im Bereich der audiovisuellen Medien

Im Bereich der audiovisuellen Medien wurde beschlossen, die Katholische Filmkommission damit zu beauftragen, „die zukunftsorientierten Probleme des Films – über den Kinofilm hinaus – in allen Aspekten zu studieren und auszuwerten sowie Förderungsaktionen für den guten Film schwerpunktmäßig und interesseweckend durchzuführen“[130]. Auch ist das Katholische Zentrum für Massenkommunikation damit zu beauftragen, „ein Studio für Übungsproduktionen und einen zentralen kirchlichen Schmalfilmverleih zu errichten und personell zu versorgen“[131], der „sich unter Wahrung der Bestände in den einzelnen Diözesanfilmstellen Österreichs dem laufenden Ankauf von neuem Filmmaterial zu widmen und daneben auch die technische Pflege der vorhandenen Filme zu übernehmen“[132] hat. Diesbezüglich wurde ergänzend erläutert, dass eine „wirksame Medienerziehung … nur dann möglich [ist], wenn ein umfassendes Angebot an entsprechendem Material zur Verfügung steht“[133]. Zudem wird eine „solche zentrale Verleihstelle … von den verschiedensten kirchlichen Bildungseinrichtungen schon seit Jahren urgiert“[134], heißt es. Im Gegensatz zu diözesanen Verleihstellen hat diese den Auftrag, „vor allem jene Filme anzukaufen, deren Anschaffung für jede Diözesanstelle allein zu teuer wäre oder die in einer Diözese allein zu selten verwendet würden“[135], so der erläuternde Zusatz bezüglich des Beschlusses. Da es die „Bedeutung neuer audiovisueller Medien, vor allem der Bild-Ton-Kassetten und Bildplatten, für die kirchliche Bildungsarbeit und Katechetik erfordert“[136], wurde zudem eine Konzentration „finanzielle[r] Mittel auf die Beteiligung an ihrer Entwicklung und Auswertung“[137] beschlossen. Des Weiteren erhielt das Katho-

129 Ebd.
130 Ebd., S. 137.
131 Ebd.
132 Ebd.
133 Ebd.
134 Ebd.
135 Ebd., S. 137.
136 Ebd.
137 Ebd.

lische Zentrum für Massenkommunikation die Beauftragung, „in Zusammenarbeit mit den pastoralen Gremien, mit einschlägigen Institutionen der Medienarbeit und der Erwachsenenbildung die Voraussetzungen für einen Abonnentenring in Pfarren und Bildungseinrichtungen und damit für die Produktion geeigneter Kassetten und Bildplatten zu schaffen“[138]. Diesbezüglich wurde an die „Träger kirchlicher Bildungsarbeit auf allen Ebenen, insbesondere auch in größeren Pfarren und in Schulverbänden“[139] appelliert, die „gebotenen Möglichkeiten“[140] zu nutzen, so der Inhalt der Beschlüsse hinsichtlich der audiovisuellen Medien, der, wie bereits der vorige Beschluss durch eine nähere Erläuterung ergänzt wurde.[141] In dieser heißt es: „Katholische Privatschulen, Bildungshäuser, Dekanate sollten einen guten Recorder anschaffen, Kassetten mit wichtigen Sendungen speichern, um sie dann bei verschiedenartigster Gruppenarbeit zu verwenden (z. B. Jägerstätter u. a.). Hierzu hätten die diözesanen Schulämter, aber auch das Zentrum und die KA ein Konzept auszuarbeiten, wie man sich dieses Mediums bedienen könnte, das über ein Leihsystem (mit einem zugehörigen Bedienungsmann) viel effektiver sein könnte als Pfarrbibliotheken usw. Damit hängt nun das Problem der Kassette überhaupt zusammen, weil ihr Vertrieb und ihre Effektivität dieselbe konzeptive Ausstattung von Zentren und Schulen mit den Abspielapparaten voraussetzen. Rezipienten der Kassette im katholischen Bereich wären: Schulen und Klassen, Fach ‚Religion‘; Jugendgruppen der Pfarren; Eheberatungskurse; Fortbildungskurse; Pädagogische Akademien; Theologische Fakultäten. Hersteller und Autoren des Filmmaterials: Katholische Verlage (nach dem Bücher-Vorbild) in Zusammenarbeit mit Theologen, Laien, Pädagogen, Psychologen, Filmemachern. Dabei müßte internationale Kooperation im deutschsprachigen Raum gesucht werden (etwa ‚Verlagsgruppe Engagement‘ oder Herder-Verlag, Freiburg, usw.). Produktion: Hier müßten wirtschaftliche Kooperations-Versuche ventiliert werden, um sich an eine Produktionsstätte anzuhängen, die über effektive Mittel verfügt. (Dabei ist vermutlich gar nicht so wichtig, um welches technische Verfahren es sich handelt.) Vgl. zu dieser Problematik im besonderen auch die Ausführungen von Hanns Sassmann über Kassetten-Fernsehen in ‚multimedia‘ 3/74“[142]

138 Ebd.
139 Ebd.
140 Ebd.
141 Vgl. ebd.
142 Ebd., S. 138.

2.4 Die Beschlüsse im Bereich der Medienerziehung und der Nachwuchspflege

Um in die Thematik der Beschlüsse bezüglich der Medienerziehung und der damit verbundenen Nachwuchspflege einzuleiten, wurde ergänzend eine Erläuterung vorangestellt. Mit Blick auf das „Gespräch der Gesellschaft"[143] hinsichtlich des „Austausch[s] von Gedanken, Erfahrungen und Erkenntnissen"[144] wurde zunächst dargelegt, dass der Austausch „heute in weitem Maß durch die Massenmedien statt[findet]"[145], da, so die Begründung, „das direkte Gespräch der Menschen … nicht mehr aus[reicht], jene Weltweite zu erreichen, die notwendig ist, um der neuen Verflochtenheit auf kulturellem, politischem und wirtschaftlichem Gebiet gerecht zu werden"[146], so die Kommission. Des Weiteren wurde festgehalten, dass „die Massenmedien dem Menschen"[147] derzeitig „[m]it Elternhaus und Schule … ein Bild des Lebens in der Welt"[148] vermitteln. Aus diesem Grund, so wurde argumentiert, „haben die Medien nicht nur im Bildungsgefüge der Gesellschaft ihren Platz"[149], sondern „sie müssen auch in ihrer Bedeutung voll erkannt werden"[150]. Aufgrund dieser Tatsache „ergeben sich Konsequenzen für jegliche Bildungsplanung und Bildungsarbeit"[151], so die Erläuterung.[152] Bezüglich dieser zuvor genannten Gegebenheiten wurde beschlossen, dass der „Umgang mit den Medien … als ordentlicher Bestandteil schulischer und akademischer Ausbildung von Religionslehrern und Theologen"[153] zu lehren ist. Diesbezüglich habe sich die katholische Erwachsenenbildung „verstärkt um diese Aufgabe [zu] bemühen"[154]. Des Weiteren sind für Theologen „medienkundliche Ausbildungsstipendien auszusetzen, um den qualifizierten Nachwuchs in den Medien zu fördern"[155], heißt es. Ebenso soll es künftig „interessierten Journalisten"[156]

143 Ebd.
144 Ebd.
145 Ebd.
146 Ebd.
147 Ebd.
148 Ebd.
149 Ebd.
150 Ebd.
151 Ebd.
152 Vgl. ebd.
153 Ebd., S. 138.
154 Ebd.
155 Ebd.
156 Ebd.

möglich sein, „sich in kirchlichen und theologischen Fragen weiterzubilden“[157]. Zudem sollen bezüglich der „verschiedenen Bereiche der Medienarbeit, Bildung, Erziehung und Organisation“[158], im Hinblick auf einen „fachlich qualifizierten Referentenstab“[159], Referenten „ausgebildet und gezielt eingesetzt werden“[160]. Auch wurde beschlossen, dass an „den Priesterseminaren und den Ausbildungsstätten für Religionslehrer verschiedener Schulformen … Bildungsmöglichkeiten für Kommunikationstheorie und -praxis einzurichten“[161] sind. Ergänzt wurde diese Beschlussfassung durch eine Erläuterung in der es heißt, dass dieser „Beschluß … als Erfüllung des Auftrages erachtet [wird], der in der Pastoralinstruktion ‚Communio et Progressio‘ ausgesprochen wurde (110–111)“[162].
„Künftige Priester und Ordensleute, auch Ordensschwestern, müssen während ihrer Ausbildung mit der Rolle und Auswirkung dieser Medien in der menschlichen Gesellschaft vertraut gemacht und in den Gebrauch dieser Technik eingewiesen werden; sonst bleiben sie völlig lebensfern und für ihr späteres Apostolat ungeeignet. Die Vermittlung solcher Kenntnis muß integraler Bestandteil ihrer Ausbildung sein.“[163]

Zudem wurde darauf hingewiesen, dass, „[s]olange diesem Beschluß nicht im ordentlichen Studienbetrieb Rechnung getragen werden kann“[164], so der Wortlaut der Erläuterung, „Blockseminare und Studienwochen für die Aus- und Fortbildung von Priestern und Laientheologen“ anzubieten sind.[165] Diesbezüglich, so heißt es weiter, ist das „Katholische Zentrum für Massenkommunikation … mit der Planung und Durchführung solcher Veranstaltungen zu beauftragen“[166]. Im darauffolgenden Beschluss wurde des Weiteren festgehalten, dass die „Publikation des Katholischen Zentrums für Massenkommunikation … zu einem Instrument der Medientheorie und -praxis“[167] auszubauen ist. „Durch eine intensive Anregung der kirchlichen Medienarbeit auf allen Ebenen“[168] soll sie, so heißt es weiter, „die Voraussetzung für eine zunehmende Wirksamkeit medialer

157 Ebd., S. 139.
158 Ebd.
159 Ebd.
160 Ebd.
161 Ebd.
162 Ebd.
163 Ebd.
164 Ebd.
165 Vgl. ebd.
166 Ebd.
167 Ebd.
168 Ebd.

Bildungsarbeit und Verkündigung schaffen helfen“[169], wobei der „Bezug von ‚multimedia‘ durch jede Pfarre“ hierfür „die Grundlage“[170] ist.[171]

2.5 Die Beschlüsse im Bereich der Planung und der Forschung

Bezüglich der Planung und der Forschung wurde schriftlich fixiert, dass aufgrund der Tatsache, dass „die Massenmedien im allgemeinen sehr breit gestreute Zielgruppen haben und die wichtigsten unter ihnen über alle Diözesangrenzen hinaus wirksam sind“[172], dies einer „gesamtösterreichische[n] Planung“[173] bedarf. Aufgrund dessen, so der Wortlaut, hat das „Katholische Zentrum für Massenkommunikation … mit geeigneten Fachleuten aus Theologie und Medienwirtschaft einen langfristigen medialen Arbeitsplan [zu] erstellen, der mit dem von der Österreichischen Pastoralkommission erstellten Pastoralplan abgestimmt ist“[174]. Zudem sind diesbezüglich Methoden zu entwickeln, „mit deren Hilfe die mediale Verkündigung für den Aufbau christlicher Gemeinden benutzt werden kann“[175]. Um jedoch „geeignete Modelle medialer Verkündigung“[176] erarbeiten zu können, sollen, so die Beschlussfassung, „Experimente gemacht und ihre Wirksamkeit getestet werden“[177], beispielsweise in Form von „Wettbewerbe[n] zur mediengerechten Vermittlung bestimmter theologischer Inhalte“[178], die „die Kreativität der in den Medien Schaffenden auf die Aufgaben der Verkündigung“[179] zu lenken haben. Diesbezüglich hat das Katholische Zentrum für Massenkommunikation „in Zusammenarbeit mit bestehenden Instituten einen Forschungsplan vor[zu]legen, für dessen Finanzierung die österreichischen Diözesen gemeinsam [zu] sorgen“[180] haben, so der Beschluss.[181]

169 Ebd.
170 Ebd.
171 Vgl. ebd.
172 Ebd., S. 139 f.
173 Ebd., S. 140.
174 Ebd.
175 Ebd.
176 Ebd.
177 Ebd.
178 Ebd.
179 Ebd.
180 Ebd.
181 Vgl. ebd.

Fazit

Mit Blick auf die Beschlussfassung vom 2. Juli 1974 des Österreichischen Synodalen Vorgangs[182] war es zum Ende dieser „kirchliche[n] Versammlung"[183] mit gesamtösterreichischem synodalem Charakter[184], neben den Ergebnissen bezüglich des Aspekts der Verkündigung, im Wesentlichen das Erkennen, dass große Teile der Thematik hinsichtlich der Massenmedien nur auf gesamtösterreichischer Ebene zu lösen sind.[185] Infolgedessen ist zu bemerken, dass der wesentliche Fortschritt des sogenannten ÖSV, neben den Ergebnissen hinsichtlich der gemeinsam erarbeiteten Leitsätze, Empfehlungen, Appelle und Beschlüsse, in dem Einbeziehen der Delegierten und „aller Bischöfe in den Beratungsvorgang"[186] lag.[187] Mit dem Motuproprio Apostolica Sollicitudo, vom 15. September 1965, ebnete Papst Paul VI. dem „synodale[n] Prinzip für die Kirchenleitung mit Rückgriff auf die bischöfliche Kollegialität"[188] den Weg.[189] Durch die Einrichtung des „Instituts der Bischofssynode"[190] im Jahr 1965 wurde so die Kollegialität zwischen der Weltkirche und dem Apostolischen Stuhl gefestigt.[191] Die Diözesansynode gewann nun mehr und mehr an Bedeutung. Durch die Erweiterung des Teilnehmerkreises, die es auch Laien ermöglichte, beratend die diözesane Gemeinschaft zu unterstützen, entstanden nun neue Formen der kollegialen Beratung, was sich zudem auch auf das kanonische Recht auswirkte.[192] Im Zuge von „sieben Diözesansynoden"[193] gingen dem ÖSV im Jahr 1973 letztlich acht Jahre „synodaler Anstrengungen"[194] voraus, woraus sich ergab, „daß sich wesentlich größere Kreise der Gläubigen an den Diskussionen beteiligen konnten"[195], wie in einer Sonderberichterstattung hinsichtlich des Österreichischen Synodalen Vorgangs

182 Vgl. ebd., S. 13.
183 *Rees,* Statuten (Anm. 3), S. 144.
184 Vgl. *Rees,* Vorgang (Anm. 4), S. 130.
185 Vgl. *o. A.,* Sonderberichterstattung (Anm. 5), S. 368.
186 Ebd.
187 Vgl. ebd.
188 *Heinrich Hohl,* Das Amt des Metropoliten und die Metropolitanverfassung in der Lateinischen Kirche. Geschichte, Theologie und Recht (= MKCIC. Beiheft 59), Essen 2010, S. 271.
189 Vgl. ebd., S. 270 f.
190 Ebd., S. 270.
191 Vgl. ebd., S. 270 ff.
192 Vgl. *Heribert Schmitz,* Die Konsultationsorgane des Diözesanbischofs. Diözesansynode, in: HdbKathKR^3, S. 622–626.
193 *o. A.,* Sonderberichterstattung (Anm. 5), S. 368.
194 Ebd.
195 Ebd.

aus dem Jahr 1974 berichtet wurde. Bis zuletzt wurde der Österreichische Synodale Vorgang in vielerlei Hinsicht von den Teilnehmenden „sehr unterschiedlich beurteilt"[196]. Mit Blick auf die Kommunikation wurde vonseiten der „Vertreter überdiözesan wirkender Organisationen"[197], vor allem aber der Austausch auf „gesamtösterreichischer Ebene"[198], als positiv empfunden.[199] Um den Austausch in guter Weise fortzuführen, wurden zum Abschluss des Österreichischen Synodalen Vorgangs sowohl in „institutionalisierter"[200] als auch in „informeller Form"[201], weitere Gespräche beschlossen.[202] Ab dem Jahr 1989 wurde die kanonisch streng reglementierte Diözesansynode von „rechtlich unverbindlichere[n], flexibler zu gestaltende[n] und leichter durchzuführende[n] Kommunikations- und Beratungsvorgänge[n]"[203] abgelöst, die jedoch in ihrer „Zielsetzung und Zusammensetzung einer Diözesansynode ähnlich sind"[204]. Diesbezügliche Bezeichnungen sind beispielsweise: „Diözesanversammlung, Diözesanforum, Pastorales Forum"[205] oder auch „Pastoralgespräch"[206]. Entsprechend dem Statut des Österreichischen Synodalen Vorgangs erklärte[207] am 15. Dezember 1974 der Bischof von Innsbruck, Paul Rusch, gemäß Artikel 14/ÖSV,[208] die „Beschlüsse in der Fassung der Dokumentation *‚Österreichischer Synodaler Vorgang, Dokumente'* für die Diözese"[209] Innsbruck als „in Kraft gesetzt"[210]. Einige der Anliegen und Überlegungen der Teilnehmenden des Österreichischen Synodalen Vorgangs fanden, mit Blick auf die Thematik der Kirche in Bezug auf die Massenmedien, bis in die gegenwärtige Zeit in Österreich ihren Niederschlag und tragen noch heute, „im Geist des II. Vatikanums"[211] für die katholische Kirche ihre Früchte.[212] Hinsichtlich der Verkündigung im Bereich der kirchlichen Massenkommunikation sind dies, ungeachtet der weiteren Diözesen Österreichs, in der Diözese Innsbruck heute beispielsweise die „Ab-

196 *Rees,* Beratung (Anm. 3), S. 144.
197 *o. A.,* Sonderberichterstattung (Anm. 5), S. 368.
198 Ebd.
199 Vgl. ebd.
200 Ebd.
201 Ebd.
202 Vgl. ebd.
203 *Schmitz,* Diözesansynode (Anm. 192), S. 625.
204 Ebd., S. 626.
205 Ebd., S. 625.
206 Ebd.
207 Hier am Beispiel der Diözese Innsbruck
208 Vgl. Sekretariat des Österreichischen Synodalen Vorgangs (Hrsg.), Vorgang (Anm. 1), S. 191.
209 Verordnungsblatt für die Diözese Innsbruck, 49. Jhrg. Nr. 12 (1974), S. 63.
210 Ebd.
211 Sekretariat des Österreichischen Synodalen Vorgangs (Hrsg.), Vorgang (Anm. 1), S. 187.
212 Vgl. ebd.

teilung für Öffentlichkeitsarbeit und Kommunikation“[213] sowie die „AV-Medienstelle“[214] für audiovisuelle Medien, oder in der Diözese Feldkirch analog hierzu in ähnlicher Form die Stelle „Kommunikation“[215] und die „Medienstelle“[216] der Katholischen Kirche Vorarlberg.

213 Die „Abteilung für Öffentlichkeitsarbeit & Kommunikation“ setzt sich zusammen aus der Kirchenzeitung der Diözese Innsbruck „Tiroler Sonntag“ und „Moment“, der Internetredaktion hinsichtlich der Diözesan-Homepage sowie dem „Pressereferat“ der Diözese Innsbruck. Vgl. Homepage der Diözese Innsbruck, Öffentlichkeitsarbeit & Kommunikation. http://www.dibk.at/index.php?id=3784&portal=8 (Stand 2015-11-07).

214 Die „AV-Medienstelle“ ist die Stelle für audiovisuelle Medien im Bereich der „kirchlichen Verkündigungs- und Bildungsarbeit“ der Diözese Innsbruck. Sie hält Medien bereit hinsichtlich „des Religionsunterrichts, des Gottesdienstes, der Seelsorge und der kirchlichen Jugend- bzw. Erwachsenenbildung“. Vgl. *Homepage der Diözese Innsbruck,* AV-Medienstelle http://www.dibk/index.php?id=365&language=1&portal=30 (Stand 2015-11-07).

215 Die Organisationsstelle „Kommunikation“ setzt sich als „Team Kommunikation“ zusammen aus dem „Vorarlberger KirchenBlatt“, der Internetredaktion bezüglich des Webauftritts „www.kath-kirche-vorarlberg.at“ sowie dem „Pressebüro“ der Katholischen Kirche Vorarlberg. Vgl. Homepage der Katholischen Kirche Vorarlberg, Kommunikation. http://www.katholische-kirche-vorarlberg.at/organisation/kommunikation/reden-wir-darüber (Stand 2015-11-07).

216 Die „Medienstelle“ ist die Organisationsstelle für Medien und Online-Medien der Katholischen Kirche Vorarlberg. Sie dient dem Service von audiovisuellen Medien, Zeitschriften, Behelfen sowie filmdidaktischem Material für Schule und Pastoral. Vgl. Homepage der Katholischen Kirche Vorarlberg, Medienstelle. http://www.katholische-kirche-vorarlberg.at/organisation/medienstelle/aktuelles (Stand 2015-11-07).

Die katholische Bischofskonferenz in China (Festland und Taiwan)
Kurzdarstellung der geschichtlichen Entwicklung

Josef Zhang

1 Einleitung

Rund 10,5 Millionen von etwa 1,3 Milliarden Einwohnern der Volksrepublik China sind Katholiken.[1] Die offizielle katholische Kirche in China[2] ist in 138 Diözesen (116 aktive, 22 inaktive)[3] unterteilt. Von den insgesamt 112 Bischöfen sind 99 im Amt und 13 nicht im Amt. 70 der 99 amtierenden Bischöfe gehören der offiziellen Kirche und 29 der Untergrundkirche an.[4] Etwa 40 Diözesen haben keinen Bischof und sind vakant,[5] weshalb in manchen chinesischen Diözesen keine Diözesansynoden stattfinden, da nur ein Diözesanbischof eine Diözesansynode einberufen kann (c. 462 § 1 CIC).

---

1 *Katharina Wenzel-Teuber,* Statistisches Update 2015 zu Religionen und Kirchen in der Volksrepublik China, in: China heute 35 (2016), Nr. 1 (189), S. 24–37, hier 33.

2 Grundlegend dazu *Cindy Yik-yi Chu,* The Catholic Church in China: 1978 to the present, Basingstoke 2012; *Maria Ko Ha Fong,* Christentum und chinesische Kultur (Theologie interkulturell 20), Ostfildern 2011, bes. S. 84–112; *Georg Evers / Roman Malek / Notker Wolf,* Christentum und Kirche in der Volksrepublik China (Missio pockets 3), München 2002; *Richard Madsen,* China's Catholics: tragedy and hope in an emerging civil society (Comparative studies in religion and society 12), Berkeley/CA / New York / London 1998; *Edmond Tang / Jean-Paul Wiest* (Hrsg.), The Catholic Church in modern China: perspectives, Maryknoll/NY 1993; *Roman Malek*, Die katholische Kirche in der Volksrepublik China, in: StZ 115 (1990), S. 471–481; *ders. / Werner Prawdzik* (Hrsg.), Zwischen Autonomie und Anlehnung. Die Problematik der katholischen Kirche in China, theologisch und geschichtlich gesehen (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn 37), Nettetal 1989; *ders. / Manfred Plate* (Hrsg.), Chinas Katholiken suchen neue Wege, Freiburg / Basel / Wien 1987; *Laszlo Ladany*, The Catholic Church in China, New York/NY 1987.

3 *Wenzel-Teuber,* Statistisches Update 2015 (Anm. 1), S. 33. Die angegebenen Zahlen zur katholischen Kirche im Jahr 2015 in Festlandchina stützen sich auf die Angaben des „Holy Spirit Study Centre“ (Shengshen yanjiu zhongxin 聖神研究中心) der Diözese Hongkong, das sich auf Studien zur katholischen Kirche in Festlandchina spezialisiert hat.

4 Ebd.

5 Diese Zahl nennt das „Holy Spirit Study Centre“ der Diözese Hongkong. Vgl. *Wenzel-Teuber,* Statistisches Update 2014 (wie Anm. 1), in: China heute 34 (2015), Nr. 1 (185), S. 22–34, hier 31.

Um einen Einblick in die chinesische katholische Kirche zu erhalten, behandelt dieser Artikel nicht die chinesische Diözesansynode, sondern die chinesische Bischofskonferenz.

Welches sind die Gründe zur Errichtung einer Bischofskonferenz in einer Nation oder einem bestimmten Gebiet, in dem viele Katholiken leben? Das Zweite Vatikanische Konzil beantwortete diese Frage klar und präzise in Art. 37 des Dekretes über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche „Christus Dominus", das am 28. Oktober 1965 verkündet wurde: „Diese Heilige Synode [hält es] für sehr angebracht, dass sich überall die Bischöfe desselben Landes oder Gebietes zu einem Gremium zusammenfinden. Sie sollen sich zu festgesetzten Zeiten treffen, damit durch den Austausch von Kenntnissen und Erfahrung und durch gegenseitige Beratung ein heiliges Zusammenwirken der Kräfte zum gemeinsamen Wohl der Kirchen zustande kommt."[6]

Der am 25. Mai 1983 veröffentlichte *Codex Iuris Canonici*[7] beschreibt in c. 447 die Notwendigkeit und Bedeutsamkeit der Bischofskonferenz für eine bestimmte Region: „Die Bischofskonferenz, als ständige Einrichtung, ist der Zusammenschluß der Bischöfe einer Nation oder eines bestimmten Gebietes, die gewisse pastorale Aufgaben für die Gläubigen ihres Gebietes nach Maßgabe des Rechts gemeinsam ausüben, um das höhere Gut, das die Kirche den Menschen gewährt, zu fördern, besonders durch Formen und Methoden des Apostolates, die den zeitlichen und örtlichen Umständen in geeigneter Weise angepaßt sind."

Eine Bischofskonferenz wird also in den beiden vorhergehenden Dokumenten durch folgende Hauptmerkmale gekennzeichnet: Die Bischöfe eines Landes oder einer Region treffen sich zu festgesetzten Zeiten, um Kenntnisse und Erfahrungen auszutauschen, um für das gemeinsame Wohl der betreffenden Teilkirchen zu wirken. Deshalb „kann eine Bischofskonferenz für ein Gebiet mit kleinerer oder größerer Ausdehnung errichtet werden", wenn „nach dem Urteil des Apostolischen Stuhls und nach Anhören der betroffenen Diözesanbischöfe die persönlichen oder sachlichen Umstände es geraten sein lassen" (c. 448 § 2 CIC).

Die chinesische katholische Kirche ist Teil der universalen Kirche. Auch in China wurden Bischofskonferenzen errichtet. In Taiwan gibt es eine katholische Bischofskonferenz, auf dem chinesischen Festland sogar zwei: eine katholische Bischofskonferenz der Untergrundkirche und die sogenannte „offizielle katholische Bischofskonferenz". Das

6 *Karl Rahner / Herbert Vorgrimler* (Hrsg.), Kleines Konzilskompendium, Freiburg / Basel / Wien ^{35}2008, S. 281.
7 Codex Iuris Canonici – Codex des kanonischen Rechtes, lat.-dt. Ausg., Kevelaer ^{7}2012.

Paradoxon ist, dass die beiden Bischofskonferenzen auf dem Festland von Rom nicht anerkannt sind. Die Bischofskonferenz der Untergrundkirche bat den Heiligen Stuhl um Anerkennung, der dies jedoch bis heute ablehnt. Da die sogenannte „offizielle Bischofskonferenz“ keine offiziellen Beziehungen mit Rom unterhält, ist sie allein aus diesem Grund nicht anerkannt.[8]

Im Folgenden werden nun eingehender die drei katholischen Bischofskonferenzen, nämlich die offizielle, die untergrundkirchliche und der taiwanesische Bischofskonferenz intensiver aus historischer Sicht dargestellt.

2 Die katholische Bischofskonferenz auf dem Festland Chinas

2.1 Kurze geschichtliche Entwicklung der offiziellen katholischen Bischofskonferenz auf dem Festland Chinas

Seit 1949 beherrscht die Kommunistische Partei das Festland Chinas. Im selben Jahr brach die Volksrepublik China alle diplomatischen Kontakte zum Vatikan ab.[9] Von 1949 bis 1956 hat diese Partei alle ausländischen Bischöfe, Priester und Ordensleute aus China ausgewiesen. Die „Katholisch-Patriotische Vereinigung“ (KPV) wurde am 3. August 1957 gegründet, um Kontakte der chinesischen Katholiken mit dem Vatikan zu unterbinden. Sie ist eine offiziell von der kommunistischen Regierung, nicht aber von der römisch-katholischen Kirche anerkannte katholische Gemeinschaft in der Volksrepublik China.[10] Während der Kulturrevolution (1966–1976) gab es auf dem gesamten chinesischen Festland keine Religion. Obwohl viele Bischöfe, Priester, Priesteramtskandidaten und Ordensleute Mitglieder der „Katholisch-Patriotischen Vereinigung“ (KPV) waren, wurden sie schikaniert, verhaftet oder zwangsverheiratet.[11]

8 *Aloysius Jin,* Christus in China. Der Bischof von Shanghai im Gespräch mit Dominik Wanner und Alexa von Künsberg, Freiburg / Basel / Wien 2012, S. 135.

9 *Ko Ha Fong,* Christentum (Anm. 2), S. 84 f. u. 107–112; dazu ausführlich *Institute of Catholic History, Fu-Jen Catholic University* (ed.), A collection of documents on the history of the 60 years of Sino-Vatican diplomatic relations, Taipei 2002.

10 *Karl-Fritz Daiber,* Die Vereinigungen der fünf in der Volksrepublik China anerkannten Religionen, in: Wiebke Koenig / ders. (Hrsg.), Religion und Politik in der Volksrepublik China (Religion in der Gesellschaft 3), Würzburg 2008, S. 103–138, hier 118.

11 *Ko Ha Fong,* Christentum (Anm. 2), S. 84–88.

Ende der 1970er Jahre, am Beginn der Reformen von Deng Xiaoping (1904–1997), entstanden zwei Richtungen in der chinesischen katholischen Kirche. Die einen wollten mit den Kommunisten in einen Dialog treten, andere lehnten dies ab und wollten strikt den Vorgaben von Papst Pius XII. folgen, der in seiner zweiten China-Enzyklika *Ad Sinarum Gentem* (1954)[12] die Bemühungen der Kommunisten verurteilte, eine nationale nicht-katholische Kirche aufzubauen, da dies der Universalität der christlichen Botschaft und der katholischen Kirche widerspreche. Pius XII. untersagte eine Kooperation mit den Kommunisten und rief die chinesischen Katholiken auf, dem Kommunismus Widerstand zu leisten. Die nachfolgende Enzyklika *Ad Apostolorum Principis* (1958)[13] bekräftigte dies nochmals in eindrücklicher Weise.[14]

Zugleich wurde die „Katholisch-Patriotische Vereinigung" (KPV) durch die Regierung wieder eingerichtet. Die aus dem Gefängnis entlassenen Priester und Bischöfe stellten sich gegen diese Vereinigung. Priester, die während der Kulturrevolution geheiratet hatten, übernahmen nach der Kulturrevolution eine Pfarrei, um dort ihren Dienst fortzuführen. Die Gläubigen wollten die Gottesdienste dieser Priester nicht besuchen, sondern nur diejenigen der freigelassenen Bischöfe oder Priester. Dies förderte massiv das Wachstum und die Ausbreitung der Untergrundkirche.[15] Ab den 1980er Jahren bestanden somit zwei unterschiedliche Ausprägungen der chinesischen katholischen Kirche: die offizielle Kirche und die Untergrundkirche.

Am 2. Juni 1980 wurde die sogenannte „chinesische katholische Bischofskonferenz" in der offiziellen Kirche errichtet. Sie unterhält keine offiziellen Beziehungen mit dem Heiligen Stuhl und wird aufgrund dessen nicht anerkannt.[16] Sämtliche chinesischen Bischöfe der offiziellen Kirche sind Mitglieder dieser sogenannten Bischofskonferenz.[17] Die Mehrzahl davon wird vom Heiligen Stuhl und der chinesischen Regierung anerkannt. Die Untergrundbischöfe hingegen gehören nicht dazu.[18] Bis vor wenigen Jahren war die

---

12 *Pius XII.*, Enzyklika *Ad sinarum gentem,* vom 7. Oktober 1954, in: AAS 47 (1955), S. 5–14, engl.: http://w2.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_07101954_ad-sinarum-gentem.html (12.5.2016).

13 *Pius XII.*, Enzyklika *Ad Apostolorum Principis,* vom 29. Juni 1958, in: AAS 50 (1958), S. 601–614, engl.: http://w2.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061958_ad-apostolorum-principis.html (12.5.2016).

14 *Jin,* Christus in China (Anm. 8), S. 89 f.

15 *Gao Shining / He Guanghu,* Die katholische Kirche im heutigen China. Probleme und Lösungsvorschläge, in: China heute 30 (2011), Nr. 2 (170), S. 93 f.

16 *Jin,* Christus in China (Anm. 8), S. 135.

17 Ebd.

18 Vgl. dazu auch das Kommuniqué des Presseamtes des Heiligen Stuhls: 8. Nationalversammlung der Vertreter

sogenannte „chinesische katholische Bischofskonferenz“ nur ein Begriff – ein Gremium, welches alle fünf Jahre tagte und nichts umsetzte.[19]

2.2 Statut der offiziellen chinesischen katholischen Bischofskonferenz

Am 9. Juli 2004 wurde ein Statut der offiziellen chinesischen katholischen Bischofskonferenz,[20] bestehend aus sieben Kapiteln und 36 Artikeln, beim siebenten chinesischen katholischen Kongress ratifiziert. Die nachfolgenden Artikel sollen einen kurzen Einblick bieten.

Erstes Kapitel: Allgemeine Normen
1. Der Name dieser Bischofskonferenz ist Chinesische Katholische Bischofskonferenz (Englisch: Bishops' Conference Of Catholic Church in China. Abkürzung: BCCCC), die mit der Katholisch-Patriotischen Vereinigung (KPV) zusammen „Eine Vereinigung und eine Konferenz“ heißt …
3. Die Zielsetzung der Bischofskonferenz ist, … den Glauben zu bewahren; das kirchliche Recht zu stärken. Durch die Gnade, die der Heilige Geist geschenkt hat, sollen der Klerus und die Gläubigen die staatliche Verfassung, das staatliche Gesetz, die rechtlichen Bestimmungen, politische Strategie und den gesellschaftlichen Brauch befolgen; treu sein gegenüber den Prinzipien der Unabhängigkeit und Autonomie, der Selbstverwaltung und der demokratischen Administration, die an die chinesische Gesellschaft angepasst ist, um sie der sozialistischen Gesellschaft anzupassen; um die Botschaft Christi zu verkündigen, damit die katholischen Gemeinden wachsen …

Zweites Kapitel: Die Aufgabe der Bischofskonferenz
6. Die Hauptaufgabe dieser Bischofskonferenz:
§ 1. die katholische Lehre und das katholische Recht zu erforschen und zu erklären;
§ 2. die Bischofswahlen zu überprüfen und die Bischofsweihen zu approbieren; die Diözesen einzuteilen und einzurichten; …

der katholischen Kirche Chinas (Beijing, 7.–9. Dezember 2010), vom 17. Dezember 2010, dt. in: China heute 30 (2011), Nr. 1 (169), S. 22 f., hier Art. 5; engl.: http://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2010/12/17/0789/01815.html (12.5.2016); chinesisch: http://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2010/12/17/0789/01815.html#TESTO%20IN%20LINGUA%20CINESE (12.5.2016).

19 *Jin,* Christus in China (Anm. 8), S. 135.

20 Text (chinesisch): http://www.sara.gov.cn/zcfg/qgxzjttxgjgzd/6419.htm (12.5.2016).

2.3 Kommissionen der offiziellen chinesischen katholischen Bischofskonferenz

Der am 10. Dezember 2010 tagende ständige gemeinsame Ausschuss der Patriotischen Vereinigung und der Bischofskonferenz[21] verabschiedete Maßnahmen für die Besetzung religiöser Ämter durch katholische religiöse Amtsträger und erweiterte die Anzahl der bisherigen sechs Arbeitskommissionen auf neun. Die offizielle chinesische katholische Bischofskonferenz untergliedert sich derzeit in die folgenden neun Kommissionen:[22]

- Kommission für Pastoral und Evangelisierung (牧灵与福传委员会)
- Kommission für den Klerus (圣职委员会)
- Kommission für die Ausbildung von Berufungen (圣召培育委员会)
- Kommission für die Laien (平信徒委员会)
- Kommission für theologische Forschung (神学研究委员会)
- Kommission für Liturgie, sakrale Musik und Kunst (礼仪与圣乐艺术委员会)
- Kommission für Austausch mit dem Ausland (海外交流委员会)
- Kommission für Medien und Publikationen (宣传出版委员会)
- Kommission für gemeinnützige Wohlfahrt und soziale Dienste (公益慈善与社会服务委员会)

2.4 Bestimmungen der chinesischen katholischen Bischofskonferenz für die Wahl und Weihe von Bischöfen

Die in 16 Artikel unterteilten *Bestimmungen der chinesischen katholischen Bischofskonferenz für die Wahl und Weihe von Bischöfen* wurden bereits am 12. Dezember 2012 verabschiedet und am 24. April 2013 auf der Website der chinesischen katholischen patriotischen Vereinigung (KPV) und der chinesischen katholischen Bischofskonferenz veröffentlicht.[23] Einige grundlegende Artikel sollen im Folgenden hervorgehoben werden.

21 *Katharina Wenzel-Teuber,* 8. Nationalversammlung der Vertreter der katholischen Kirche Chinas – „eine Zeit von Schwierigkeiten und Prüfungen“, in: China heute (2011), Nr. 1, S. 4–7 sowie: http://www.china-zentrum.de/169-Chh-8-Nationalversammlung-der-Vertreter-der-katholischen-Kirche-Chinas-eine-Zeit-von-Schwier.364.0.html?&L=1 (12.6.2016).

22 Die Arbeitsbereiche der neun Kommissionen und deren Leiter finden sich auf der homepage des Staatlichen Büros für religiöse Angelegenheiten (State Administration for Religious Affairs of P. R. C. – 国家宗教事务局): www.sara.gov.cn/xwzx/xwjj/6633.htm (12.6.2016).

23 Maßnahmen zur Akteneintragung von Bischöfen der chinesischen katholischen Kirche (zur probeweisen Durchführung) (Zhongguo tianzhujiao zhujiao bei’an banfa [shixing] 中国天主教 主教备案办法 [试行]), vom

„3. Eine Diözese, in der die Wahl und Weihe des Bischofs (Bischofkoadjutors, Auxiliarbischofs) erforderlich wird, muss bei der Kommission für kirchliche Angelegenheiten der Provinz (des autonomen Gebiets, der regierungsunmittelbaren Stadt) einen schriftlichen Antrag stellen. Die Kommission für kirchliche Angelegenheiten der Provinz (des autonomen Gebiets, der regierungsunmittelbaren Stadt) legt ihn nach Einholung einer Stellungnahme der Abteilung für religiöse Angelegenheiten der Volksregierung auf Provinzebene der chinesischen katholischen Bischofskonferenz vor.
Nachdem die chinesische katholische Bischofskonferenz ihre Zustimmung erteilt hat, gründet die betreffende Diözese unter Anleitung der Kommission für kirchliche Angelegenheiten der Provinz (des autonomen Gebiets, der regierungsunmittelbaren Stadt) eine Diözesane Arbeitskommission für die Wahl des Bischofs (Bischofkoadjutors, Auxiliarbischofs) …

5. Die als Bischofs- (Bischofkoadjutors, Auxiliarbischofs)-Kandidaten bestimmten Priester müssen die folgenden Voraussetzungen erfüllen: …
§ 2. Die Führung der kommunistischen Partei Chinas und das sozialistische System unterstützen, und die Gesetze des Staates einhalten;
§ 3. Am Prinzip der unabhängigen Selbstleitung und Selbstverwaltung der Kirche und am Prinzip der Selbstwahl und -weihe von Bischöfen festhalten und fähig sein, den Klerus und die Gläubigen auf den Weg der Liebe zum Land und zur Kirche zu führen …

10. Die Diözese muss den Bericht über die Umstände der Versammlung zur Wahl des Bischofs (Bischofkoadjutors, Auxiliarbischofs) zusammen mit dem Lebenslauf des designierten Bischofs der Kommission für kirchliche Angelegenheiten der Provinz (des autonomen Gebiets, der regierungsunmittelbaren Stadt) vorlegen. Nachdem die Kommission für kirchliche Angelegenheiten der Provinz (des autonomen Gebiets, der regierungsunmittelbaren Stadt) [die Unterlagen] überprüft, [darauf] ihre Stellungnahme notiert und unterzeichnet hat, reicht sie sie bei der chinesischen katholischen Bischofskonferenz zur Überprüfung und Approbation ein.

11. Nachdem der designierte Bischof durch die chinesische katholische Bischofskonferenz überprüft und approbiert wurde, muss die betreffende Diözese unter Anleitung der Kommission für kirchliche Angelegenheiten der Provinz (des autonomen Gebiets, der regierungsunmittelbaren

5. Juni 2012, in: China heute 31 (2012), Nr. 3 (175), S. 160–162. Der chinesische Text findet sich unter www.sara.gov.cn/zcfg/15179.htm (16.5.2016); dazu auch *Katharina Wenzel-Teuber,* Staatliche Bestimmungen zur Akteneintragung katholischer Bischöfe, in: China heute (2012), Nr. 2, S. 72 f.

Stadt) innerhalb von drei Monaten die Weihe des Bischofs (Bischofkoadjutors, Auxiliarbischofs) abhalten. Wird er nicht approbiert, muss die betreffende Diözese entsprechend diesen Bestimmungen erneut eine Wahl abhalten und das [Ergebnis] wiederum bei der chinesischen katholischen Bischofskonferenz zur Überprüfung und Approbation einreichen.

12. Die Weihe des Bischofs (Bischofkoadjutors, Auxiliarbischofs) entsprechend der von der chinesischen katholischen Bischofskonferenz festgelegten Vorlage der ‚Liturgischen Ordnung für die Bischofweihe' durchgeführt werden. Der Hauptkonsekrator bei der Weiheliturgie und die mitweihenden Bischöfe werden von der chinesischen katholischen Bischofskonferenz koordiniert und arrangiert.

13. Während der Liturgie der Bischofsweihe ist das Approbationsschreiben der chinesischen katholischen Bischofskonferenz zu verlesen; der neue Bischof hat den öffentlichen Eid abzulegen, dass er am Glauben und der Lehre Christi festhalten, treu zur einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche und treu zum Vaterland sein, die Verfassung und die Gesetze einhalten und den Menschen dienen wird …"

2.5 Staatliche Bestimmungen zur Akteneintragung katholischer Bischöfe

Inmitten von Spannungen um die Teilnahme von Rom nicht approbierter Bischöfe an von Rom und der Regierung genehmigter Bischofsweihen sowie der Vorbereitung einer Bischofsweihe ohne päpstliches Mandat erließ das Staatliche Büro für religiöse Angelegenheiten am 5. Juni 2012 „Maßnahmen zur Akteneintragung von Bischöfen der chinesischen katholischen Kirche (zur probeweisen Durchführung)".[24]

Die genannte Behörde ist ausschließlich für die Akteneintragung katholischer Bischöfe zuständig (Art. 3). Gemäß Art. 2 werden als Bischöfe nur diejenigen bezeichnet, die von der chinesischen katholischen Bischofskonferenz approbiert und anschließend geweiht worden sind. Der Antrag auf Akteneintragung ist von der Patriotischen Vereinigung der chinesischen katholischen Kirche und der von Rom nicht anerkannten offiziellen Chinesischen Bischofskonferenz zu stellen (Art. 4). Dem persönlich ausgefüllten Antragsformular sind Studienzeugnisse des Bischofs, eine Stellungnahme der Patriotischen

24 Diese und andere Bedingungen, wie die Wahl des Bischofskandidaten durch ein diözesanes Wahlgremium, sind in den „Bestimmungen der Chinesischen katholischen Bischofskonferenz zur Wahl und Weihe von Bischöfen" (Anm. 23) geregelt.

Vereinigung und der Kommission für kirchliche Angelegenheiten, ein Bericht über die demokratische Wahl des Bischofs, das Approbationsschreiben der chinesischen katholischen Bischofskonferenz sowie ein Bericht des Hauptkonsekrators über Weiheverlauf (Art. 5 und 6) hinzuzufügen.

Nach Artikel 7 bedarf die Weihe eines Bischofs der Approbation durch die Chinesische katholische Bischofskonferenz.[25] Die Chinesische katholische patriotische Vereinigung und die Chinesische katholische Bischofskonferenz müssen innerhalb von 30 Tagen nach der Bischofsweihe Meldung an das Staatliche Büro für religiöse Angelegenheiten zur Erledigung der Akteneintragungsformalitäten machen.

Bischöfe, die vor dem Erlass der genannten „Maßnahmen" geweiht worden oder die bereits mit Approbation der Bischofskonferenz im Amt sind, müssen ebenfalls eine Akteneintragung beantragen (Art. 7).

Neu ernannte Diözesanbischöfe (Art. 8) sowie emeritierte Bischöfe (Art. 11) werden von der Chinesischen katholischen patriotischen Vereinigung und der Chinesischen katholischen Bischofskonferenz an das Staatliche Büro für religiöse Angelegenheiten zur Erledigung der Akteneintragungsformalitäten gemeldet.

Wer nicht laut Art. 12 durch die Chinesische katholische Bischofskonferenz approbiert ist, dem gewährt das Staatliche Büro für religiöse Angelegenheiten die Akteneintragung nicht und ihm ist es nicht erlaubt, in der Eigenschaft als Bischof religiöse Aktivitäten durchzuführen, im Namen der betreffenden Diözese Amtspflichten auszuüben oder als gesetzlicher Vertreter der Diözese zu fungieren.

Eine Meldung an das Staatliche Büro für religiöse Angelegenheiten zur Löschung der Akteneintragung erfolgt gemäß Art. 13, wenn ein Bischof nach den Bestimmungen der Chinesischen katholischen patriotischen Vereinigung und der Chinesischen katholischen Bischofskonferenz des Bischofsamtes enthoben wird oder es von sich aus niederlegt. Verstößt ein Bischof in gravierender Weise gegen staatliche Rechtsvorschriften, entziehen ihm Patriotische Vereinigung und Bischofskonferenz das Bischofsamt (Art. 14). Die Akteneintragung und deren Annullierung werden auf der Website des Staatlichen Büros für religiöse Angelegenheiten bekannt gegeben (Art 15).

---

25 „Maßnahmen zur Akteneintragung religiöser Amtsträger" (宗教教职人员备案办法) vom 25. Dezember 2006, in Kraft getreten am 1. März 2007 , dt. in: China heute 26 (2007), Nr. 1–2 (149–150), S. 31 f., chinesisch: http://www.sara.gov.cn/zcfg/bmgz/2196.htm (12.5.2016) sowie die „Maßnahmen zur Akteneintragung der Besetzung leitender religiöser Ämter an religiösen Versammlungsstätten" (宗教活动场所主要教职任职备案办法) vom 25. Dezember 2006, in Kraft getreten am 1. März 2007, dt. in: ebd., S. 32 f., chinesisch: http://www.sara.gov.cn/zcfg/bmgz/2187.htm (12.6.2016).

Kirchenrechtliche Grundvoraussetzungen, wie etwa die Approbation einer Bischofsweihe durch den Heiligen Stuhl, werden ausgeklammert. Präventiv verbieten die „Maßnahmen“ die „Einmischung ausländischer Organisationen oder Einzelpersonen“. Vorhergehende allgemeine „Maßnahmen zur Akteneintragung religiöser Amtsträger“ wurden bereits am 1. März 2007 erstellt.[26]

Zwar legt Art. 27 der übergeordneten „Vorschriften für religiöse Angelegenheiten“ vom 21. April 2004 fest,[27] dass „katholische(n) nationale(n) religiöse(n) Organisation(en)“ die Akteneintragung beantragen,[28] welche Organisation(en) die Kirche repräsentieren, wird hier aber nicht erwähnt. Hier wird die Stellung der Patriotischen Vereinigung und offizielle Bischofskonferenz erstmals in einer landesweit gültigen religionspolitischen Gesetzesnorm der Regierung verankert.

---

26 „Vorschriften für religiöse Angelegenheiten“ (Zongjiao shiwu tiaoli 宗教事务 条例), chinesisch: http://www.sara.gov.cn/zcfg/xzfg/531.htm (12.5.2016), dt. Übersetzung der am 1. März 2005 in Kraft getretenen „Neue Vorschriften für religiöse Angelegenheiten“ in: China heute 24 (2005), Nr. 1, S. 25–31, engl. „New regulations on religious affairs“ unter http://www.hsstudyc.org.hk/en/tripod_en/en_tripod_136_02.html (12.5.2015). Art. 27 bestimmt, dass religiöse Amtsträger religiöse Aktivitäten nur nach ihrer Anerkennung durch die religiösen Organisationen und der Akteneintragung bei den staatlichen Religionsbehörden ausüben dürfen und dass katholische Bischöfe durch „die katholische(n) nationale(n) religiöse(n) Organisation(en)“ an die Abteilung für religiöse Angelegenheiten beim Staatsrat zur Akteneintragung gemeldet werden müssen. „Article 27: Religious clerics, who have been recognized by religious organizations, and whose names have been submitted for the record to the religious affairs departments of the people’s governments at the county level or above, may become involved in religious affairs and activities. … The national religious organization of the Catholic Church shall report for the record the names of the bishops of the Catholic Church to the State Council’s religious affairs department.“ – „第二十七条 宗教教职人员经宗教团体认定，报县级以上人民政府宗教事务部门备案，可以从事宗教教务活动。... 天主教的主教由天主教的全国性宗教团体报国务院宗教事务部门备案.“

27 „Die katholische(n) nationale(n) religiöse(n) Organisation(en) (Tianzhujiao de quanguoxing zongjiao tuanti) soll(en) die (Ernennung von) katholischen Bischöfen an die Abteilung für Religiöse Angelegenheiten beim Staatsrat zur Registrierung vorlegen.“ („天主教的主教由天主教的全国性宗教团体报国务院宗教事务部门备案.“) Siehe „Neue Vorschriften für religiöse Angelegenheiten“ Art. 27, abgedr. in: China heute 24 (2005), Nr. 1, S. 28 f. Da keine der existierenden katholischen nationalen Organisationen in Art. 27 ausdrücklich genannt wird, ist unklar, ob es sich um die Patriotische Vereinigung der Chinesischen Katholischen Kirche (Zhongguo Tianzhujiao aiguohui) handelt, oder um die offiziell anerkannte Bischofskonferenz (Zhongguo Tianzhujiao zhujiaotuan), die eine nationale religiöse Organisation ist, oder aber auch um beide Organisationen.

28 *Benedikt XVI.,* Brief „Venerati fratres episcopi“ an die Bischöfe, die Priester, die Personen des gottgeweihten Lebens und an die gläubigen Laien der katholischen Kirche in der Volksrepublik China, vom 27. Mai 2007, in: AAS 99 (2007), S. 553–581, dt. in: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/letters/2007/documents/hf_ben-xvi_let_20070527_china.html (12.5.2016) sowie in China heute 26 (2007), Nr. 4–5 (152–153), S. 136–150; siehe dazu: Presseamt des Heiligen Stuhls, Erläuternde Anmerkungen, in: ebd., S. 150–152; Kommentare aus China zum Brief von Papst Benedikt XVI. an die chinesischen Katholiken: Qin Gang (Außenministerium der VR China); Kardinal Joseph Zen; Bischof Aloysius Jin Luxian; Bischof Lucas Li Jingfeng; Bischofskoadjutor Petrus Feng Xinmao; Bischof Julius Jia Zhiguo; ein Untergrundpriester, in: ebd., S. 153–158; *Roman Malek,* Der Weg zu einer weltkatholischen Identität. Notizen zum Brief von Papst Benedikt XVI. an die Kirche in der Volksrepublik China, in: ebd., S. 159–175, bes. 165.

2.6 Der Heilige Stuhl und die offizielle katholische Bischofskonferenz

Am 27. Mai 2007 veröffentlichte Papst Benedikt XVI. einen „Brief an die Bischöfe, die Priester, die Personen des gottgeweihten Lebens und an die gläubigen Laien der katholischen Kirche in der Volksrepublik China",[29] in dem er die Organe der Katholisch-Patriotischen Vereinigung (KPV) kritisiert, da sie nicht der katholischen Lehre entsprechen. Zudem wird die „chinesische katholische Bischofskonferenz" nicht als Bischofskonferenz anerkannt, da die von der Regierung nicht anerkannten Bischöfe (Untergrundbischöfe), die in Gemeinschaft mit dem Papst stehen, ihr nicht angehören, zudem weiterhin unrechtmäßig geweihte Bischöfe hinzuzählt und Statuten besitzt, die Inhalte aufweisen, welche mit der katholischen Lehre unvereinbar sind.[30]

„7. … Wenn wir den ‚ursprünglichen Plan Jesu' betrachten, stellt sich klar heraus, dass der Anspruch einiger vom Staat gewollter und der Struktur der Kirche fremder Organe und Einrichtungen (Die Katholisch-Patriotische Vereinigung), der darin besteht, sich über die Bischöfe selbst zu stellen und das Leben der kirchlichen Gemeinde zu lenken, nicht der katholischen Lehre entspricht, … und auf nationaler Ebene kann nur eine rechtmäßige Bischofskonferenz pastorale Orientierungen aufstellen, die für die ganze katholische Gemeinschaft des betreffenden Landes Geltung besitzen.

Auch das erklärte Ziel der oben genannten Stellen, das darin besteht, ‚die Prinzipien der Unabhängigkeit und Autonomie, der Selbstverwaltung und der demokratischen Administration' zu verwirklichen, ist mit der katholischen Lehre unvereinbar, die beginnend mit den antiken Glaubensbekenntnissen die Kirche als ‚eine, heilige, katholische und apostolische' bekennt."

Im Zusammenhang mit der Lehr- und Leitungsaufgabe der Bischöfe weist der Papst erneut darauf hin, dass dort, wo die Kirche „die Prinzipien der Unabhängigkeit und Autonomie, der Selbstverwaltung und der demokratischen Administration" verwirklicht, dies mit der katholischen Glaubenslehre unvereinbar sei. Dazu entgegneten hohe Vertreter der Regierung bei der Feier des 50-jährigen Bestehens der Katholisch-Patriotischen Vereinigung am 25. Juli 2007 in Beijing, dass das Verdienst der Patriotischen Vereinigung

29 *Benedikt XVI.,* Brief „Venerati fratres episcopi" (Anm. 29), Art. 8.

30 Ebd., Art. 7 sowie: Satzungen der Patriotischen Vereinigung der chinesischen Katholiken (Chinese Catholic Patriotic Association, CCPA), 2004, Art. 3.

gerade darin bestehe, die Unabhängigkeit der katholischen Kirche voranzutreiben und dies auch weiterhin das erklärte Ziel der Organisation sei.[31]

„8. … In den einzelnen Nationen bilden alle rechtmäßigen Bischöfe eine Bischofskonferenz, die nach einem eigenen Statut, das nach Vorgabe des kanonischen Rechts vom Apostolischen Stuhl approbiert werden muss, geleitet wird. Solch eine Bischofskonferenz bringt die brüderliche Gemeinschaft aller Bischöfe einer Nation zum Ausdruck und behandelt Fragen der Lehre und der Pastoral, die für die ganze katholische Gemeinschaft im Land von Bedeutung sind, ohne sich aber in die Ausübung der ordentlichen und unmittelbaren Gewalt jedes Bischofs in seiner eigenen Diözese einzumischen. Ferner unterhält jede Bischofskonferenz angemessene und nützliche Kontakte mit den örtlichen zivilen Autoritäten, auch um die Zusammenarbeit zwischen Kirche und Staat zu fördern. Dabei ist jedoch klar, dass eine Bischofskonferenz in Fragen des Glaubens und des glaubensgemäßen Lebens (fides et mores, sakramentales Leben), die ausschließlich in die Zuständigkeit der Kirche fallen, keiner zivilen Autorität unterstellt sein kann.

Im Lichte der oben dargelegten Prinzipien kann das Kollegium der katholischen Bischöfe Chinas in seiner gegenwärtigen Form vom Apostolischen Stuhl nicht als Bischofskonferenz anerkannt werden: Die ‚Untergrundbischöfe', das heißt die von der Regierung nicht anerkannten Bischöfe, die in Gemeinschaft mit dem Papst stehen, gehören ihm nicht an; es schließt Bischöfe ein, die weiterhin unrechtmäßig sind, und es richtet sich nach Statuten, die Elemente enthalten, die mit der katholischen Lehre unvereinbar sind."

Gemäß c. 448 § 1 CIC[32] sollen sämtliche chinesischen Bischöfe dieser Bischofskonferenz angehören. Lediglich die Bischöfe, die von der Regierung anerkannt werden sowie einige „illegale" Bischöfe sind Mitglieder der offiziellen Bischofskonferenz. Die von der Regierung nicht anerkannten Untergrundbischöfe gehören ihr nicht an.

Wie Papst Benedikt XVI. im oben zitierten Brief hervorhebt, sind die Statuten dieser Bischofskonferenz mit der katholischen Lehre unvereinbar.[33] Artikel 3 des ersten Kapitels des *Statuts der offiziellen chinesischen katholischen Bischofskonferenz* verweist darauf, dass

31 *Anton Weber,* Nach dem Brief ist vor dem Brief?, in: missio korrespondenz 3 (2007), S. 5 f. sowie in: http://www.china-zentrum.de/Kommentar-2-zu-Papstbrief.117.0.html (12.5.2016).

32 C. 448 § 1 CIC: „In der Regel umfasst die Bischofskonferenz die Vorsteher aller Teilkirchen ein und derselben Nation, und zwar nach Maßgabe des can. 450."

33 *Benedikt XVI.,* Brief „Venerati fratres episcopi" (Anm. 29), Art. 8.

die Bischofskonferenz gegenüber den Prinzipien der Unabhängigkeit und Autonomie, der Selbstverwaltung und der demokratischen Administration, die an die chinesische Gesellschaft angepasst sind, treu sein muss. Im Gegensatz dazu sind gemäß dem Brief des Papstes diese Prinzipien mit der Lehre der katholischen Kirche unvereinbar.[34] Gemäß diesem Statut besteht die Hauptaufgabe der Bischofskonferenz darin, Bischofswahlen zu überprüfen, Bischofsweihen zu approbieren sowie Diözesen zu errichten. Im Gegensatz dazu verweist das katholische Kirchenrecht ausdrücklich darauf, dass der Papst die Bischöfe frei ernennen kann (c. 377 CIC). Gemäß c. 373 CIC kann nur die höchste Autorität der Kirche, nämlich der Heilige Stuhl, eine Diözese errichten.[35]

Im 5. Kapitel der *Bestimmungen der chinesischen katholischen Bischofskonferenz für die Wahl und Weihe von Bischöfen* wird konstatiert, dass die als Bischofskandidaten bestimmten Priester an dem Prinzip der unabhängigen Selbstleitung und Selbstverwaltung der Kirche und am Prinzip der Selbstwahl und -weihe von Bischöfen festhalten müssen. Diese Prinzipien der Unabhängigkeit und Autonomie, der Selbstverwaltung und der demokratischen Administration“ sind jedoch mit der Lehre der katholischen Kirche unvereinbar.[36]

Das 11. Kapitel der *Bestimmungen der chinesischen katholischen Bischofskonferenz für die Wahl und Weihe von Bischöfen* besagt, dass die chinesische katholische Bischofskonferenz den designierten Bischof überprüft und approbiert und anschließend die betreffende Diözese unter Anleitung der Kommission für kirchliche Angelegenheiten der Provinz innerhalb von drei Monaten die Weihe des Bischofs durchführt. Wie bereits erwähnt, ernennt ausschließlich der Papst die Bischöfe (c. 377 § 1 CIC).[37] Der designierte Bischof ist zum Empfang der Bischofsweihe innerhalb von drei Monaten nach Erhalt des apostolischen Schreibens verpflichtet.[38]

Das 13. Kapitel der *Bestimmungen der chinesischen katholischen Bischofskonferenz für die Wahl und Weihe von Bischöfen* verweist darauf, dass während der Liturgie der Bischofsweihe das Approbationsschreiben der chinesischen katholischen Bischofskonferenz zu verlesen ist und der neue Bischof den öffentlichen Eid abzulegen hat, dass er treu zur

34 Ebd., Art. 7.
35 C. 373 CIC: „Es ist ausschließlich Sache der höchsten Autorität, Teilkirchen zu errichten; wenn sie rechtmäßig errichtet sind, besitzen sie von Rechts wegen Rechtspersönlichkeit.“
36 *Benedikt XVI.,* Brief „Venerati fratres episcopi“ (Anm. 29), Art. 7.
37 C. 377 § 1 CIC: „Der Papst ernennt die Bischöfe frei oder bestätigt die rechtmäßig Gewählten.“
38 C. 379 CIC: „Wenn er nicht rechtmäßig daran gehindert ist, muß jeder, der in das Bischofsamt berufen wurde, innerhalb von drei Monaten nach Erhalt des apostolischen Schreibens die Bischofsweihe empfangen, und zwar bevor er von seinem Amt Besitz ergreift.“

Kirche und treu zum Vaterland stehen werde. Hingegen wird bei der offiziellen Liturgie einer Bischofsweihe zuerst das Ernennungsdekret des Papstes verlesen und danach das Treueversprechen gegenüber dem Papst und der Kirche geleistet.[39]

3 Die katholische Bischofskonferenz im Untergrund auf dem Festland Chinas

3.1 Die Geschichte der Gründung der katholischen Bischofskonferenz im Untergrund

Vor 1989 arbeiteten die untergrundkirchlichen Bischöfe und Priester unabhängig voneinander.[40] Im November 1989 beschlossen sie ein Organ einzurichten, um die Bischöfe und Priester in der Untergrundkirche zu vereinen, damit sie gegen die offizielle chinesische katholische Bischofskonferenz auftreten und im Namen aller untergrundkirchlichen Bischöfe ihre Prinzipien vor der Außenwelt darlegen können.

Am 21. November 1989 trafen sich einige untergrundkirchliche Bischöfe, ca. vier Priester und Laien, im Dorf Zhang-er-ce, Gao-ling Stadt, Shan-xi Provinz (Diözese Sanzuan) zur „Sanyuan-Tagung", um die „chinesische festländische katholische Bischofskonferenz" zu gründen, die sich von der offiziellen chinesischen katholischen Bischofskonferenz unterscheiden sollte. Präsident der chinesischen festländischen katholischen Bischofskonferenz war Untergrund-Bischof Peter Liu Guangdong, Bischof der von der Regierung nicht anerkannten Diözese Yixian.

3.2 Auswirkung nach der Gründung der katholischen Bischofskonferenz im Untergrund

Die Regierung Chinas griff zu Zwangsmaßnahmen gegenüber der neuen Bischofskonferenz und inhaftierte Bischöfe, Priester und Laien, die an dieser Tagung teilgenommen hatten.[41]

---

39 De ordinatione episcopi, presbyterorum et diaconorum – Die Weihe des Bischofs, der Priester und der Diakone, hrsg. im Auftr. der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der (Erz-)Bischöfe von Bozen-Brixen, Lüttich, Luxemburg und Straßburg (Pontifikale für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes 1), Trier [2]1994, S. 26 u. 31.

40 Zur historischen Entwicklung *Lin Ruiqi* (林瑞琪), Reflexion der Neuzeit der chinesischen katholischen Kirche (谁主沉浮 – 中国天主教当代历史反省), Holy Spirit Study Centre (圣神研究中心), Hongkong 1999, S. 225 f.

41 Ebd., S. 227.

Einige Teilnehmer wurden öffentlich angeklagt und anschließend zu einer Haftstrafe von zwei bis drei Jahren verurteilt. Das chinesische nationale Büro für religiöse Angelegenheiten verweigerte von Beginn an die Anerkennung dieser Bischofskonferenz.

3.3 Der Heilige Stuhl und die katholische Bischofskonferenz im Untergrund

Nach der Einrichtung der chinesischen festländischen katholischen Bischofskonferenz beschloss der Heilige Stuhl diese weder öffentlich anzuerkennen noch abzulehnen. Ein im Ausland lebender chinesischer kirchlicher Experte bezeugte, dass der Heilige Stuhl über die chinesische festländische katholische Bischofskonferenz sehr besorgt war und von den Betroffenen verlangte, dass sie vorsichtig sein sollten und sich zurückhalten.[42]

Aus welchen Gründen erkennt der Heilige Stuhl diese Bischofskonferenz nicht an? Ein in Hongkong lebender chinesischer Kirchenexperte vermutet, dass der Heilige Stuhl möglicherweise die Regierung Chinas und die offizielle chinesische katholische Bischofskonferenz nicht provozieren möchte. Der Vorsitzende des Büros für die Überseechinesen von der Kongregation für die Evangelisierung der Völker, Pater Paul Peng OFM, erklärte, dass die Kongregation für die Evangelisierung der Völker den Teilnehmern der Sanyuan-Tagung abriet, eine Bischofskonferenz zu errichten, damit die Regierung Chinas die Untergrundkirche aufgrund dieser Aktion nicht unter Druck setzen würde.

Da die Mehrheit der Teilnehmer der Sanyuan-Tagung inhaftiert worden war, veröffentlichte die taiwanesische katholische Bischofskonferenz, die ebenso die chinesische festländische katholische Bischofskonferenz nicht anerkennt, eine Erklärung, in der sie die offizielle Kirche und die Untergrundkirche zu einem respektvollen und konstruktiven Dialog auffordert.[43] Beide Ausrichtungen sollen miteinander in einem Glauben zur Gemeinschaft und Einheit übergehen, damit die katholische Kirche in China Früchte tragen und die Chinesen der Kirche Christi beitreten können.

Obwohl der Heilige Stuhl die Untergrund-Bischofskonferenz nicht anerkennt und der Großteil der Teilnehmer dieser Bischofskonferenz einige paar Monate oder Jahre in Gefängnissen oder Arbeitslagern verbrachte, wirkt sie bis heute noch weiter. Beispielweise war Untergrund-Bischof Peter Liu Guandong bis 1995 Präsident dieser Bischofskonferenz, anschließend Untergrund-Bischof Fan Zhongliang (Bischof der Untergrund-

42 Ebd., S. 227–229.
43 Ebd., S. 229.

Diözese Shanghai), der 2014 starb. Seitdem ist das Amt des Präsidenten der Untergrund-Bischofskonferenz vakant.[44]

4 Die katholische Bischofskonferenz in Taiwan

4.1 Die aktuelle Lage der katholischen Kirche in Taiwan

Taiwan, eine Insel im West-Pazifik vor dem chinesischen Festland, von diesem getrennt durch die Formosastraße,[45] umfasst seit 1949 den Hauptteil der Republik China. Gleichzeitig wird Taiwan von der Volksrepublik China beansprucht, was sich im Taiwan-Konflikt niederschlägt. Der rechtliche Status Taiwans ist somit umstritten. Die Insel Taiwan, 394 km lang und maximal 144 km breit, erstreckt sich über eine Fläche von 35.801 km². Heute leben in Taiwan etwa 23 Millionen Menschen,[46] davon etwa 300.000 Katholiken in sieben Diözesen, mit 14 Bischöfen, 700 Priestern, 1200 Ordensschwestern und 800 Pfarreien.[47] Die katholische Kirche unterhält ein Priesterseminar für die gesamte Insel, ein kleines Seminar, zwölf katholische Krankenhäuser, drei Radiosender, sechs Verlage sowie drei Universitäten: die Providence-Universität, die Katholische Fu-Jen-Universität, die ursulinische Wenzao-Universität für Fremdsprachen.[48]

4.2 Kurze Geschichte der taiwanesischen katholischen Bischofskonferenz

Am 11. April 1946 wurde die hierarchische Gemeinschaft in China errichtet.[49] Das im Jahr 1947 gegründete „Catholic Central Bureau" koordinierte die Errichtung. Im Jahr 1945 brach der Bürgerkrieg aus. Viele Katholiken, insbesondere Bischöfe und Priester

44 http://zh.wikipedia.org/wiki/天主教中国大陆主教团 (12.5.2016).

45 Die Formosastraße (manchmal auch Taiwan-Straße) ist eine 180 km breite Meerenge zwischen der chinesischen Provinz Fujian im Westen und der Insel Taiwan (früher Formosa) im Osten, die das Ostchinesische Meer im Norden und das Südchinesische Meer im Süden verbindet.

46 Taiwan (Insel), https://de.wikipedia.org/wiki/Taiwan_(Insel) (12.5.2016).

47 Chinese Regional Bishops' Conference (CRBC), chinesisch: http://www.catholic.org.tw/catholic/index.php (12.5.2016); engl. http://www.catholic.org.tw/en/ (12.5.2016).

48 http://www.catholic.org.tw/catholic/aboutnet.php (12.5.2016).

49 Grundlegende Informationen zur Geschichte der taiwanesischen katholischen Bischofskonferenz: Chinese Regional Bishops' Conference (CRBC), Brief History, http://www.catholic.org.tw/en/Introduction/intro history.html (12.5.2016); http://zh.wikipedia.org/wiki/天主教台灣地區主教團 (12.5.2016).

verließen das Festland und flüchteten nach Taiwan. Im Jahr 1951 folgte der päpstliche Gesandte Erzbischof Antonio Riberi vom Festland nach Taiwan.[50] In diesem Jahr brach China offiziell die diplomatischen Beziehungen zum Vatikan ab. Der päpstliche Gesandte Erzbischof Antonio Riberi richtete die Gesandtschaft und das „Catholic Central Bureau“ in Taipeh wieder ein. Diese Gesandtschaft wurde im Jahr 1959 zur Nuntiatur erhoben.

Am 21. April 1967 veranstalteten die taiwanesischen Bischöfe und die Bischöfe, die vom Festland nach Taiwan geflüchtet waren, eine Tagung über die Einrichtung der Bischofskonferenz in Taipeh, bei der auch ein Präsident, Vizepräsident und Generalsekretär gewählt wurde. Das „Catholic Central Bureau“ erhielt den Status eines Sekretariats. Anfangs gaben die Teilnehmer der Bischofskonferenz die Bezeichnung „Taiwanesische Katholische Bischofskonferenz“. Da zehn der insgesamt sechzehn Bischöfe vom Festland stammten und der Heilige Stuhl anerkannte, dass die Republik China (Taiwan) auch das Festland China repräsentiere, wurde die ursprüngliche Bezeichnung in „chinesische katholische Bischofskonferenz“ geändert (lat.: Conferentia Regionalis Episcoporum Sinarum).[51]

Auf der im März 1998 abgehaltenen Tagung der chinesischen katholischen Bischofskonferenz entschieden sich die Teilnehmer am Ende der Tagung, dass die Bischofskonferenz zukünftig die Bezeichnung „Taiwanesische katholische Bischofskonferenz“ erhalten sollte. Die englische Bezeichnung „Chinese Bishops’ Conference“ wurde in „Chinese Regional Bishops’ Conference“ (天主教會臺灣地區主教團) umbenannt.[52]

4.3 Die Struktur der taiwanischen katholischen Bischofskonferenz

Die taiwanesische katholische Bischofskonferenz wird von einem Präsidenten, Vizepräsidenten und einem Generalsekretär gleitet. Das Sekretariat ist Exekutivorgan der Bischofskonferenz. Ihm unterstehen ein chinesischer sowie ein englischer Sekretär, das Ver-

---

50 *Richard Madsen,* China’s Catholics: tragedy and hope in an emerging civil society (Comparative studies in religion and society 12), Berkeley/CA / Los Angeles / London 1998, S. 35–37; *Beatrice K. F. Leung,* Sino-Vatican relations: problems in conflicting authority 1976–1986 (LSE monographs in international studies), Cambridge 1992, S. 1; *dies. / William T. Liu,* Chinese Catholic Church in Conflict, Boca Raton/Florida 2004, S. 87 u. 95; *David Aikman,* Jesus in Beijing: how Christianity is transforming China and changing the global balance of power, Oxford / Washingtoin D.C. 2005, S. 207–209; *David E. Mungello,* The Catholic invasion of China: remaking Chinese Christianity, Lanham/Md. / Boulder / New York / London 2015, S. 58 f.

51 Chinese Regional Bishops‘ Conference (CRBC), Brief History, http://www.catholic.org.tw/en/Introduction/introhistory.html (12.5.2016); http://zh.wikipedia.org/wiki/天主教台灣地區主教團 (12.5.2016).

52 Ebd.

waltungsbüro, die Buchhaltungs-, Kassen-, Informations- und Publikationsabteilung.[53]
Die Bischofskonferenz ist in elf Kommissionen unterteilt:[54]
Kommission über die kirchliche Lehre und katechetische Unterweisung (Bibelapostolat)

- Kommission für Apostolat
- Kommission für Pastoral
- Kommission für den Klerus
- Kommission für Erziehung, Bildung und Kultur
- Kommission für Evangelisierung (päpstliche Gesellschaften, Laien, Jugend, Familie)
- Kommission für Liturgie
- Kommission für soziale Entwicklung (Radio Veritas)
- Kommission für interreligiösen Dialog und ökumenische Zusammenarbeit zur Förderung der Einheit der Christen
- Pastoralkommission für Migranten und Menschen unterwegs
- Pastoralkommission für das Gesundheitswesen

Sämtliche Mitglieder der Bischofskonferenz engagieren sich nach eigener Wahl in einer der elf Kommissionen. Auf der zweimal jährlich (Frühling, Herbst) abgehaltenen Generalversammlung beraten die Mitglieder über die wichtigsten Angelegenheiten der taiwanesischen Kirche.

5 Schlusswort

Der Heilige Stuhl erkennt die offizielle chinesische katholische Bischofskonferenz nicht an, da die von der Regierung nicht anerkannten Bischöfe (Untergrundbischöfe) sowie die in Gemeinschaft mit dem Papst stehenden Bischöfe nicht daran teilnehmen können und die derzeitigen Statuten Inhalte aufweisen, die der katholischen Lehre widersprechen.[55]

Desgleichen erkennt der Heilige Stuhl die chinesische festländische katholische Bischofskonferenz – die Untergrund-Bischofskonferenz – nicht an, um die chinesische Regierung sowie die 1980 gegründete offizielle chinesische katholische Bischofskonferenz nicht zu provozieren. Bei einer Anerkennung durch den Heiligen Stuhl würden

53 http://www.catholic.org.tw/en/aboutcrbc/aboutsecretariat.html (12.5.2016).
54 http://www.catholic.org.tw/en/aboutcrbc/aboutcommission3.html (12.5.2016).
55 *Benedikt XVI.,* Brief „Venerati fratres episcopi“ (Anm. 29), Art. 8.

sich – so Experten aus Hongkong – die Beziehungen zwischen China und dem Vatikan verschlechtern.[56]

Der Zuständigkeitsbereich der taiwanesischen katholischen Bischofskonferenz bezieht sich ausschließlich auf die Insel Taiwan. Die taiwanesische katholische Bischofskonferenz ist für die Kirche des chinesischen Sprachgebiets eine große Unterstützung. Sie übersetzt kirchliche Dokumente und unterhält Kontakte zur chinesischen Regierung, um ein Studium für chinesische Priester und Ordensschwestern an der taiwanesischen katholischen Universität Fu-Ren zu ermöglichen, u. ä. m.

Papst Benedikt XVI. betont in seinem Brief an die katholische Kirche in China: „Eine Bischofskonferenz bringt die brüderliche Gemeinschaft aller Bischöfe einer Nation zum Ausdruck und behandelt Fragen der Lehre und der Pastoral, die für die ganze katholische Gemeinschaft im Land von Bedeutung sind".[57] Mit dieser Aussage des Papstes an die Bischofskonferenz und mit den Worten von Bischof Aloysius Jin, dem ehemaligen Bischof der Diözese Shanghai, ist die Hoffnung zu teilen, „dass es sehr bald eine Bischofskonferenz geben wird, die wirklich die ganze Kirche in China repräsentieren kann".[58]

56 *Chen Fangzhong* (陈方中) / *Jiang Guoxiong* (江国雄), Die Beziehung zwischen China (Taiwan) und Vatikan (中梵 外交关系史), Taipei 2003, S. 438.

57 *Benedikt XVI.,* Brief „Venerati fratres episcopi" (Anm. 29), Art. 8.

58 *Jin*, Christus in China (Anm. 8), S. 135.

Autor(inn)enverzeichnis

Brauns, Martina, Dr., Institut für Pharmazie, Universität Innsbruck, Österreich

Cerny-Werner, Roland, Dr., Ass.-Prof., MMag., Fachbereich für Bibelwissenschaften und Kirchengeschichte, Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Salzburg, Österreich

Haschke, Dieter Maximilian, Mag., Kirchlich bestellter Religionslehrer der Diözese Eisenstadt, Wien, Österreich

Hirnsperger, Johann, Mag., Dr., o. Univ.-Prof., Institut für Kanonisches Recht, Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Graz, Österreich

Laichner, Johannes Thomas, DDr., Pfarrprovisor in Roppen, Karres, Karrösten und Mils bei Imst, Diözese Innsbruck, Österreich

Lebok OFM, Darius Grzegorz, Mag., Pater, Maria Enzersdorf, Österreich

Leibinger, Paul, OStR, Gymnasium Aulendorf, Kolbingen, Baden-Württemberg, Deutschland

Liebl, Andreas, Mag., Doktorand am Institut für Bibelwissenschaften und Historische Theologie, Berufsschullehrer, Koordinator der Gefangenen-Seelsorge der Diözese Innsbruck, Österreich

Mader, Walter, MMag., Dr., Bakk., Doktorand am Institut für Praktische Theologie, Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Innsbruck, Österreich

Müller, Ludger, DDr., M. A., Univ.-Prof., Institut für Kirchenrecht, Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Wien, Österreich

Nitunga, Sylvester, Dr., Gerichtvikar, Diözese Tanga, Tanga, Tansania

Obodo, Ernest, Dr., Regens, Priesterseminar Diözese Enugu, Enugu, Nigeria

Ohly, Christoph, Prof., Dr., Lic., Lehrstuhl für Kirchenrecht, Theologische Fakultät Trier, Deutschland

Rees, Wilhelm, Dr., o. Univ.-Prof., Institut für Praktische Theologie, Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Innsbruck, Österreich

Runggaldier, Eugen, Mag., Generalvikar, Diözese Bozen-Brixen, Italien

Schöberl, Christian, Mag., M. A., BA, Landesschulrat für Niederösterreich, Österreich

Tolstiuk, Michael, Dipl-HLFL-Ing., MMMag., LL. M., MBA, Landesgericht für Strafsachen Wien, Österreich

Tripp, Harald, Dr., Militärerzdekan, Ordinariatskanzler, Militärordinariat der Republik Österreich, Österreich

van Kaick, Johannes Andreas, Dipl.-Theol., Doktorand am Institut für Praktische Theologie, Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Innsbruck, Österreich

Zhang, Josef, Lic., Priester der Diözese Cangzhou/China, Canisianum, Innsbruck, Österreich

Ein Ziel des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) lag darin, synodale Strukturen in der Kirche, die im Lauf der Geschichte eine große Rolle gespielt haben, wieder zu beleben. So haben im Anschluss an dieses Konzil sowohl in einzelnen Diözesen als auch auf der Ebene eines ganzen Landes Synoden stattgefunden. Auch Papst Franziskus ruft synodale Prozesse erneut in Erinnerung. Der Band möchte sich in den Beiträgen mit einzelnen Synoden, aber auch grundlegend mit den theologischen Grundlagen, der Entwicklung und den rechtlichen Strukturen dieser Versammlungen auseinandersetzen.


ISBN 978-3-903122-01-7
9 783903 122017